#12
يناير
2017

أفكار

ⵜⴰⵡⵙⵉⵔⵜ

a f k a r

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

مدير النشر : فؤاد العمـاري

التصوف بين الديني والثقافي

a f k a r

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكـــار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **فؤاد العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

رســوم : **محمد العابد**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكار

فهـــرس

6 افتتاحيـــة

شارات عَملية في التعامل مع المشاريع العِلمية	منتصر حمادة

9 إشراقات

النزعة الإنسية في الإسلام والروحانية المنسية	محمد التهامي الحراق

17 ثقافة الاعتراف

في اليوم العالمي للفلسفة: أوراق عمل فلسفية مهداة إلى مصطفى محسن	محمد معطسيم
فريد الأنصاري: العالِم العارف	يوسف بنشرفي

27 ملف

الطبيعة وتشكيل المقدس في الولاية الصوفية	د. محمد رضا بودشار
التصوف والطبيعة، من منظور الرحلة المغربية: قراءة موازنة	الحسن الغشتول
الإنسان الطيني والإنسان الديني: «منظور صوفية الغرب الإسلامي»	الغزواني المتيوي
التصوف والطبيعة في أدب جبران خليل جبران	سمية المودن
الطبيعة والبعد الصوفي في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي	محمد أفيلال
حضور مولانا جلال الدين الرومي في المغرب	خالد محمد عبده
التصوف وحجاب العقل والثقافة	حسن السمان
خوارق العادة عند المتصوفة من خلال كرامات الشيخ أبي يعزى يلنور	خالد التوزاني
التصوف وتجربة الإنسان بين الطبيعة والثقافة	محمد رضى بودشار

83 دراسات

كيف نصلح التعليم؟	عبد الرحمان النوضة
الدين المدني بالمغرب بين الرابط الاجتماعي والذاكرة الدينية	عياد أبلال
أطياف نيتشه في فلسفة دريدا	إسماعيل فائز
تفعيل القيم الدينية في المجتمع	محمد بن نصر

127 القرية الكونية

كيف يؤثر فينا الإعلام؟	هشام المكي

133 ترجمات

جلسة حوارية مع فريدريك لونوار حول تدريس الفلسفة للأطفال	لحسن الصديق

139 قراءات

«استبانة» عبد الله العروي: التاريخ والذاكرة في زمانية متحولة	مولاي عبد الحكيم الزاوي

157 مقالات

من تجليات الفكر المغربي: الاندماج بين الفكر السلفي والحركة الوطنية	منتصر الخطيب
تاريخ الزمن الراهن بأعين المؤرخ التونسي فتحي ليسير	حسام هاب
المفهوم الفلسفي: من التجريد إلى الأجرأة	محمد الغرباوي، مراجعة كمال صدقي

افتتاحية.

إشارات عَملية في التعامل مع المشاريع العِلمية

منتصر حمادة Hamada71@gmail.com

هذه بعض النصائح العَملية في معرض التعامل مع المشاريع العِلمية السائدة في مختلف المجالات التداولية، وإن كنا نركز أكثر على مجالنا التداولي الإسلامي، في شقه اللغوي والمعرفي والعقدي.

1 ــ النصيحة الأولى: نفتتح هذه النصائح بما يُشبه تذكير، ونحسبُ أنه تذكير نافع للجميع، والإحالة على قول شهير للإمام مالك، وجاء فيه: «كل يؤخذ من قوله ويُرد». وتكمن أهمية هذه النصيحة في تطبيقاتها، وفي مقدمة هذه التطبيقات، التفاعل مع هذه المشاريع، على أساس أنها اجتهادات بشرية نسبية، وليس اجتهادات بشرية مُنزهة بله مقدسة، وبالنتيجة، أن يتعلق الأمر بابن تيمية أو الغزالي، بأركون أو الجابري، بالمسيري أو طه عبد الرحمن، بحسن حنفي أو ناصيف نصار... واللائحة تطول، الأصل هنا، أولاً وأخيراً، أنها اجتهادات قابلة للتقييم والتقويم.

2 ــ النصيحة الثانية: لا توجد «الحقيقة» في/ مع مشروع علمي واحد، وإنما مُوزعة هنا وهناك، ولا أحد من رموز هذه المشاريع يدعي أساساً أنه يملك الحقيقية، ولو أنه للمفارقة، قد تجد أتباع بعض هذه المشاريع يعتقدون خلاف ذلك. [عبارة «أنا أزعم أن..» كانت لازمة في أغلب محاضرات الفقيد عبد الوهاب المسيري، وهي إقرار بنسبية الاجتهاد].

«الحقيقة» موزعة على عدة مشاريع، قد تجد فقرة لدى المسيري، وأخرى لدى أركون.. إلخ. للباحث عن «الحقيقة» حرية الاختيار، بين أن يدافع عن هذا أو ذلك، ولكن لا يليق به بالمرة، أن يعتبر أن هذا أو ذلك، هو الذي يملك الحقيقة، وأن الباقي يفتقدونها. هذا أمر غير سوي علمياً وأخلاقياً في آن، وبالتالي أمر غير سوي إنسانياً.

3 ــ النصيحة الثالثة: في أهمية أخلاق التواضع. هذه نصيحة تهم الذين يريدون الاشتغال على نقد هذه الأعمال، خاصة أننا نعاين خلال العقد الأخير بعض الظواهر «النقدية» التي لديها قابلية توزيع «صكوك غفران النقد».

التحلي بأخلاق التواضع، هو أول مقامات النقد:

ــ من يتأدب أخلاقياً ولا يتأدب عِلمياً شخص غير سوي، لأنه يُفترَض أنه بمقتضى مجالنا التداولي يمكن فصل الأخلاق عن العلم، وهذا محال، إلا في نفوس المراهقين فكرياً.

ــ ومن يتأدب علمياً ولا يتأدب أخلاقياً، هو الآخر شخص غير سوي، لأنه يفترض أنه بمقتضى مجالنا التداولي يمكن فصل أخلاق العلم عن أخلاق الفطرة السليمة، وهذا أيضاً محال.

4 ــ النصيحة الرابعة: لا مفر من احترام أخلاق التحصيل العِلمي (سواء كان مؤسساتياً أو عِصامياً)، وفي مقدمة هذه الأخلاق، النهل والحفر والبحث والمعاناة قبل طرق باب النقد.
لنفترض مثلاً أن هذا الباحث قرّر نقد أعمال محمد عابد الجابري: قبل تحرير مقالة أو دراسة أو كتاب نقدي عن الرجل، على الباحث قراءة ما ألفه الجابري، وقراءة ما كُتِبَ عن الجابري، بالإيجاب والسلب، وبالطبع، التحلي بأخلاق التواضع مع العلماء، وحينها، وحينها فقط، يمكنه الشروع في تحرير النقد.
5 ــ النصيحة الخامسة: على المعني بنقد أعمال هذه الأعلام، القديمة والحديثة، التقليدية والحداثية، المسلمة وغير المسلمة، المؤمنة أو الملحدة.. إلخ، [عليه] أن يتحرّر سلفاً من أخلاق الحقد والطائفية... وما جاوز تلك الأخلاق الإنسانية غير السوية، لأن مُجرد النهل من هذه الأخلاق، وهو يدعي مُمارسة النقد، سينعكس حتماً ــ طال الزمن أم قصر ــ على مضامين «النقد» الصادر عنه.
ليس هذا وحسب، بمقتضى النظر الغيبي ــ وليس النظر العقلي المُجرد، أو قل النظر المادي الصرف ــ سوف يتكفل الزمن بكشف حقيقة وأهداف النقد الصادر عنه، وهل كان صادقاً، أم لا، وبالتالي، من الأفضل أن يكون متحرّراً من أخلاق السوء سالفة الذكر.
6 ــ النصيحة السادسة: يُريد باحث ما، أن ينتقد مشروعاً علمياً ماً، هذا حق مشروع، بل سُنة الحياة، «ولن تجد لسنة الله تبديلا» [الآية]، ولكن، إذا كان لا يُفرق بين السخرية من مشروع ونقد المشروع، فمعنى ذلك أنه مريض أخلاقياً، ولا أمل في علاجه طالما لم يعترف بذلك.
نقول هذا بصرف النظر عن طبيعة النقد الصادر عنه، كأن يكون نقداً فكرانياً [إيديولوجياً] أو نقداً معرفياً، هذا شأنه الخاص، ولكن شأن صاحب المشروع، وشأن النقاد والمتتبعين والتاريخ والسنن الكونية، معرفة تعامله وقراءته للفوارق بين السخرية والنقد.
7 ــ النصيحة السابعة والأخيرة: من ارتأى نقد مشروع ما، أياً كانت مرجعيته، سيجد نفسه مُخيراً بين طرق باب من بابين، لأنه لا يليق به الجمع النقدي بين البابين معاً:
ــ إما أن ينتصر للنقد الإيديولوجي (الفكراني)؛
ــ وإما أن ينتصر للنقد المعرفي.
كلما كان نقده نقداً معرفياً [إبستيمياً]، كلما اقترب من المصداقية والرصانة، وكلما كان إيديولوجياً (فكرانياً)، كلما اقترب من التهافت والاختزالية، وشتان ما بين المقامين.

والله أعلم.

a f k a r

إشراقات

النزعة الإنسية في الإسلام والروحانية المنسية

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث مغربي متخصص في التصوف

يتجاذب مفهومَ النزعة الإنسية اليوم، في علاقته بالدين، تياران بارزان، أحدهما يقر أن لا إنسية بغير انفصال عن التعالي، ويقيمها على مرتكزين رئيسين هما أولوية الإنسان على الإله، ومركزية العقل بدل النص المقدس. ويبدو أن هذا التيار، يصل النزعة الإنسية بالعقلانية ونبذ التعصب الديني وإبراز مركزية الإنسان ويوصف بـ»المركزية الإنسانية»، ولا يرى أي إمكانية للحديث عن إنسية تقيم للإنسان وزناً في الوجود وتحتكم إلى عقله المستقل عن كل وصاية أو حجر، دون الانفصال التام والشامل عن المطلق الديني. فيما يرى التيار الثاني أن ثمة نزعة إنسية منبثقة من داخل الدين تُحِلُّ الإنسانَ مكانا عليا في الوجود، وتأخذ في الاعتبارِ بعدَه الروحي وصلته الأنطولوجية بالمُطلق، ذاك البعد وتلك الصلة اللذان تنساهما الإنسية المُعلمَنة الحديثة، دون أن يعني ذلك أي ممارسة للوصاية على عقل الإنسان كما مارسها نوع تاريخي من التدين القروسطي المحكوم بشرطه التاريخي (1).

تُتَّهمُ «النزعة الإنسية الدينية» بـ»المركزية اللاهوتية»، أي كونها تهتم بالإنسان بالتبعية لا بالأصل، وأن محور اهتمامها ومدار تفكيرها ومركز تمجيدها هو «الله»، وأن الإنسان لا يُنْظَر إلى «حقوقه» الفكرية والنفسية والوجودية، إلا باعتباره مراعياً لحقوق الله (لنتذكر عنوان كتاب الحارث المحاسبي «الرعاية لحقوق الله»)، في حين أن «الإنسية الحديثة» قد تخلصت من النظر إلى الإنسان باعتباره «مخلوقاً»- أي ذاتا تابعة- يوظف عقله تحت وصاية المقدس والتعالي، ولا يستطيع أن يضع هذا المقدس موضع سؤال عقلي أو تفكير حر لا وصاية عليه خارج عقله نفسه. ويبدو جلياً أن تصور الإنسية الحديثة لعلاقة العقل بالدين قد تأثر بشروط تخلُّقِه من رحم الصراع مع التدين المسيحي القروسطي المستند إلى الهيمنة الكنسية على القلوب والعقول، ومن ثم صار يشرط كل إنسيةٍ بنوع من «العَلْمنة»، مما جعله يُرادِف بين حرية العقل والتحرر من وصاية الكنيسة، مثلما يرادف بين

الأفق الإنسي الذي نرومه هنا أفق روحاني، يتغيى أساساً استدراكَ الروحانية المفقودة في «الإنسية العلمانية الحديثة» مثلما هي مفقودة في «التشددية الدينية»؛ روحانيةٌ عصفت بها «العدميةُ» التي انتهت إليها «الإنسية العلمانية الحديثةُ»؛ مثلما عصفت بها «عدمية» «التشددية الدينية».

الإنسية والتحرر من أصفاد الحجر الديني على العقل.

سنخطئ أيما خطأ إذا ماهينا بين هذا الوضع ووضع العقل في الثقافة الإسلامية، إذ لم يحتج المسلمون أن يتحرروا من الدين لكي يطلقوا سراح العقل ويتدفق في ثقافتهم فعلُه وإبداعه؛ بل تحرروا بالدين ومعه لا منه؛ ذلك أن ازدهار المعرفة في العصر الإسلامي الكلاسيكي، كان يستوعبُ مختلِف المعارف الدينية والفلسفية والجمالية والعلمية وغيرها، مما كان ثمرة انفتاح الثقافة الإسلامية على الثقافات اليونانية والفارسية والهندية، لكن ضمن أفق إسلامي توحيدي. أضف إلى ذلك، أن بذرة الإصلاح الديني الأوربي قد سُقيت بالعمل الكبير الذي اضطلع به الفلاسفة المسلمون، كما هو شأن الفيلسوف والمتكلم والفقيه أبي الوليد بن رشد في إعادة بنائه للعلاقة الاتصالية بين الحكمة والشريعة، أو قل بين الفلسفة والدين، وهو انبناء لم يصدر عن عقلاني متطرف، بل تم من منظور معرفي وروحي يتحرر من التناقض المُتَوَهَّم بين العقل والوحي (2)؛ بل إن العلمَ الحديث قد أفاد من عمل علماء الإسلام في جمعهم بين الإدراك العقلي التجريبي والإدراك التأملي الإيماني لآيات الكون؛ ذلك أن الرؤية القرآنية الواشجة بين هذين الإدراكين للطبيعة ألهمت العلماء في الإسلام النظر إلى الطبيعة في معناها الروحي من خلال ماديتها الفيزيائية لا بإعدامها، يقول محمد إقبال: «إن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث في الإنسان الشعور بمَنْ تُعَدُّ هذه الطبيعة آية عليه، ولكن ينبغي الالتفات إلى الاتجاه التجريبي العام للقرآن، مما كوَّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث» (3). وهوما يعني، بالنتيجة، أن كل نظر إلى الإنسية في السياق الإسلامي بعين الصراع بين العقل والدين الذي تخلقت من رحمه الإنسيةُ الحديثة، هو نظرٌ لا تاريخي يُمَاهي بين سياقات متمايزة متغايرة.

وفي هذا النطاق، ونحن نقارب سؤال الإنسية في الثقافة الإسلامية، لا يمكن أن نتجاوز الدراسة المتميزة التي أنجزها الأستاذ محمد أركون (4)، والتي تغيت تبديد الاحتكار المركزي الغربي للنزعة الإنسية، من خلال تجلية ما أطلق عليه «إنسية عربية في القرن الرابع الهجري»؛ وهي إنسية فلسفية قامت على أساس إيلاء العقل الاهتمام المحوري، وطرحت الإنسان كأفق إشكالي لتفكير الإنسان، مثلما انفتحت على مختلِف ما أنتجه العقل البشري آنئذ مما تثاقفت معه سواء في الثقافة اليونانية أو الهندية أو الفارسية، مما جعل هذه اللحظة التاريخية، وبفعل انتعاش أطر اجتماعية للمعرفة داعمة للانفتاح، تشهد توهجا لتقاليد المناظرة الفكرية والتعددية المذهبية وتثقيف العقل بالجدل والحوار، كما ظهر ذلك في عدد من المراكز الحضارية ذات الأفق الكوسموبوليتي مثل بغداد والري وشيراز وأصفهان، ومع أعلام كبار أمثال الجاحظ ومسكويه والتوحيدي وأبي الحسن العامري وجيلهم. وهو تيار إنسي اتخذ، حسب أركون، اصطلاحاً خاصاً يُشير إلى هذا الأفق الإنسي العقلاني والانفتاحي، هو مصطلح «الأدب» بدلالته الموسوعية خلال العصر الكلاسيكي للثقافة الإسلامية، وقد انتهى التيار الإنسي الفلسفي في نظر أركون إلى الإخفاق التام في السياق الإسلامي مع وفاة ابن رشد في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي.

لقد حاول الأستاذ أركون البحث عن شرائط النزعة الإنسية في الثقافة العربية خلال القرن الرابع الهجري،

وهو عمل له وجاهته بل ضرورته كما رأينا، إلا أنه وقع في المحظور المشارِ إليهِ آنفاً، حين ذهب لاكتشاف النزعة الإنسية في ثقافتنا العربية الإسلامية بعيون إنسية عصري النهضة والأنوار الأوروبيين، أي النزعة الإنسية بما هي «رد فعل على هيمنة الدين أو الكنيسة على النفوس والأرواح» (5)، في حين أن ما يميزُ الإنسيةَ من اهتمام مركزي بالإنسان، ومن انفتاح على التعددية الدينية والثقافية، وعلى سائر منتجات العقل الإنساني، قد تبلور في التجربة الإسلامية من داخل الدين، ولم يكن مشروطاً بالانفصالِ عن الدين كما حصل مع الكنيسة في السياق المسيحي؛ ذلك أن هذا السياق مُختَلِفٌ اختلافاً بيناً عن التجربة الإسلامية (6)؛ اختلاف لم يأخذه أركون بالجدية العلمية الكافية، رغم وعيه التام بعدم انفصال الإنسية العربية عن سياقها التوحيدي الإيماني؛ يقول: «حتى الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أبعد مدى في العقلانية، قد استمروا يسبحون هنيئا مريئا في ميتافيزيقا ذات جوهر ديني، وهذا ما يخلع على تصورهم للحكمة أو بلورتهم لها طابعا صورياً شكلانياً ومسحة تشبه مسحة العقائد الدينية، هذا يعني أنهم لم يتحرروا كليا من هيمنة العقائد الدينية، وما كان بإمكانهم أن يتحرروا لأن ذلك كان يشكل اللامفكر فيه بالنسبة لعصرهم وبيئتهم وإمكانياتهم العقلية والتقنية» (7).

رغم هذا الوعي، راح الأستاذ أركون، بسبب نوع من المنظور المُعَلمَن الذي كان يصدر عنه، يبحث في بلورة معالم إنسية عربية عقلانية تركز على الشخص البشري في واقعيته، وتحمِّلُه مسؤولية التفكير الحر في وضعه التاريخي، دون أن يُدمِجَ البعد الروحي بوصفه عنصراً عضوياً في هذه الإنسية ومكوناً من مكوناتها، ودون أن يتمكن، عبر هذا الإدماج، من تدارك أحد علامات القصور في الإنسية الأنوارية؛ ذلك أن المنظور الذي صدر عنه أركون، والذي يرى أن القطيعة الإبستمولوجية مع كل مركزية لاهوتية، والتي تمثلها «الحداثة»، كانت قد ابتدأت مع الإنسيةِ العربيةِ منذ القرن الرابع الهجري، لولا أن أسباباً تاريخية أجهضتها في الجهة العربية الإسلامية، فيما توافرت لها أسبابُ النجاح في أوروبا؛ هذا المنظور جعلهُ يشرط الإنسيةَ بالطلاق البائن مع كل تعالٍ، الأمر الذي حجبَ عن أركون رؤيةَ أهميةِ البعد الروحي في تشكيل «الإنسية» في الجهة العربية الإسلامية، بل حجبَ عنهُ ما يمكن لهذا البعد الروحي أن يضطلع به في تصحيح انحرافات الإنسية الأنوارية، رغم اعترافه بهذه الانحرافات، وإقراره بـ»حصول هزيمة واضحة للفكر الإنساني الغربي المادي جدا والمقطوع عن التعالي والروحانيات» (8). يقول إيريك جوفروا: «إن مشروع محمد أركون الهادف إلى بلورة نزعة إنسانية إسلامية مرتكزة في نهاية المطاف على عقل التنوير يبدو لنا لهذا السبب شيئاً ضرورياً ولكنه غير كاف. لماذا نقول غير كاف؟ لأن هذا «العقل» كشف عن جوانبه المؤذية الضارة، والضالة داخل التاريخ الأوروبي طيلة

تحتاجُ الروحانيةُ إلى «عقل ممتزج بالشعور لتكون لدينا عقلانية منفتحة»؛ أي عقل ينفتح على مختلف أبعاد الإنسان المادية الاختبارية والمعنوية الرمزية؛ كما تحتاجُ الروحانيةُ، من جهة ثانية، إلى «المُطْلَق» و»التعالي» اللذين يقويان قدرة العقلِ على حماية إنسانيةِ الإنسانِ وَ»تخليق» مساراتهِ.

القرنين الماضيين. وبالتالي فوحده العقل الموسع عن طريق العقل العُلْوِي أو الفوقي هو وحده القادر على تقديم حلول للمستقبل» (9).

لقد كان، إذن، من نتائج المنظور الذي صدر عنه أركون أن أغفل البعد الروحاني في النزعة الإنسية العربية، والذي نجد آثاره لامعة مع أبي حيان التوحيدي، إذا أردنا نموذجا من الأسماء التي اشتغل عليها أركون نفسه، وهوما يؤكده جوفروا أيضا بالتذكير أن «التجربة الإنسانية التي يجدها أركون متجسدة لدى التوحيدي (ت.1203م) ومسكويه (ت.1030م) لا يمكن أن تتصورها خارج الطابع الروحاني للأخلاق الإسلامية» (10). وهذا ما نقف عليه بوضوح ساطع عند الرجوع مثلاً إلى كتاب «الإشارات الإلهية» لأبي حيان التوحيدي، والذي ابتسرَ الأستاذ أركون أفقَه الروحي حين اعتبر أن التوحيدي فشل في أن يجد له صديقاً حقيقياً، فشعر بأنه غريب في مجتمعه، فكانت «هذه الغربة المعنوية والفكرية هي التي ألهمته أجمل الصفحات في كتابه «الإشارات الإلهية» (11)؛ في حين أن الدارس لهذا الكتاب يكتشف البعد الروحاني الطافح من مناجيات رسائله وأدعيتها وتأملاتها الناضحة بالتعالي والنغمة الإيمانية العميقة بما يتجاوز البعد النفسي والتنفيسي الذي حصره فيه الأستاذ أركون؛ بل إن أسلوب الرجل قد تأثر بلغة صوفيةٍ كبار أمثال الحارث المحاسبي ورويم وعمرو بن عثمان المكي وأبي قاسم الجنيد (12)، وهي لغة تكشفُ عن أفق يُوسِّعُ العقل ويفتحهُ على معارفَ روحانيةً تتجاوز القراءة السيكولوجية المبتسرة (13)؛ فضلاً عن كون الكتابِ ما يفتأ يصل مركزية الإنسان وضرورة معرفته بالأمر الإلهي له بالتعرف على أبعاده واستبار أغوار نفسه، وهو البعد الذي كان منتعشا مع الصوفية الأوائل خلال هذه الفترة، وسيتوهج لاحقا مع أسماء عرفانية بارزة خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أمثال عمر ابن الفارض ومحيي الدين ابن العربي، وجلال الدين الرومي، وأبي الحسن الشاذلي، وأبي الحسن الششتري، وعفيف الدين التلمساني.

هكذا يبدو، أن أركون، ورغم اعترافه بنوع من «الإنسية الدينية»، وبسبب استبعاده للأفق الروحاني المذكور، فقد ظل يرى أن هذه الإنسية متمركزة حول الله، وأنها تستتبع الإنسان لله من خلال الورع والخشية في العمل والتصور وسائر المعنويات المقوية لعاطفة المؤمن والمستوجبة للخضوع المطمئن لله (14)، ومن ثم لم ير إمكانيةً لقراءة إنسيةِ جيل مسكويه والتوحيدي بما يجعل السياق الإيماني والروحاني الذي يحضن فكرهما مُسهِماً في تشكيل سؤال الإنسان لديهم، وفي بلورة أفقهم الإنسي، مما يدلل على أن أركون ظل محكوماً بالمنظور الصراعي بين الدين والكنيسة الذي تخلقت منه الإنسية الغربية (15).

على أن التفكير من داخل التاريخ الغربي نفسه يجعلنا نذهب إلى أن الإنسية الحديثة، ومثلما خرجت من رحم الصراع مع الكنيسة، وانتهت إلى قتل الإله وإعلان موته؛ أي موت ذاك التديّن المسيحي الذي يحجِّرُ على العقل، ويمنع من حرية تسيد الإنسان على الطبيعة وتشييد ثقافة الحياة بدل ثقافة الموت، ويحول دون تدبيره المستقل والحر للتاريخ؛ إن هذه الإنسية نفسها، وبسبب أنها صارت «مفرغة من الإيمان ومحرومة من الله» (16)، فقد حولت تسيد الإنسان إلى اغترار وتغطرس وتقديس للإنسان ذاته، أو بالأحرى للإنسان الأوروبي، مما أفضى إلى ما يخرِم هذا الطموح في الحرية والتسيُّد والاستقلال الفكري، حيث خانت الإنسيةُ الأنوارية وعودَها في تمجيد الإنسان بما هو إنسان،

وأخلفت تباشيرها بتحقيق ما رفعته من مثل الحرية والمساواة والأخوة، بل انتهت إلى تدمير الإنسان، كما يشهد على ذلك ظهور النازية والفاشية ونشوب الحربين العالميتين وتغول الإمبريالية وأطماعها في استعمار الشعوب واستتباعها والهيمنة على مقدراتها وخيراتها؛ وهذا ما أفضى بدوره إلى إعلان هذه الثقافة الغربية نفسِها عن «موت الإنسان» بعد أقل من قرن عن إعلانها «موت الله».

إن فشل الإنسية الحديثة المُعلمَنة في إنقاذ إنسانية الإنسان، وظهور الحديث عن أزمة روحية صارت إليها الحداثة، بل وانبعاث رهانات متعددة الأبعاد في ظل ما صار يعرف بـ»عودة الديني»، كل ذلك وغيرُه طرح بقوة ومن جديد سؤال الروحانية والتدين في الغرب، مما أفقد مقولة «قتل الإله» معناها وجاذبيتها. في ضوء هذا الفقدان نفهم، مثلاً، «استطلاع الرأي الذي أجري في ربيع 2008، أي بعد أربعين سنة من ثورة مايو 1968، فقد سألوا الناس عن رأيهم في الشعار التالي الذي طرحته ثورة مايو «حتى لوكان الله موجوداً فينبغي حذفه»، فماذا كان جوابهم؟ الشبيبة الفرنسية رفضته، ولم تعد ترى نفسها فيه أبداً، لم تعد تريد قتل الله» (17). لنقل إنها لم تعد ترى في قتل الإله نجاة للإنسان وتحرراً لإنسانيته. من هنا ظهور دعوات غربية جديدة إلى إعادة تأسيس «الإنسية» بمد الجسور بين الإنسية المسيحيةِ وإنسية عصري النهضة والأنوار؛ إنسية تكاملية تخرج من ضيق التنابذ التاريخي بين الجهتين، غير أن بعض هذه الدعوات مازال يحمل نزوعاً مركزياً استعلائياً، بحيث يستمد أفقه التصالحي مع الإنسية العلمانيةِ الحديثة من التراث الإغريقي اليهودي المسيحي، دون استدماجِ باقي الثقافات الإنسانية التي تنطوي بدورها على آفاق إنسية كونية منسية (18).

في ضوء هذا البيان ندعو إلى تجاوز هذا النسيان، وذلك بالإلحاحِ على أن الأفق الإنسي الذي نرومه هنا أفق روحاني، يتغيى أساساً استدراكَ الروحانية المفقودة في «الإنسية العلمانية الحديثةِ» مثلما هي مفقودة في «التشددية الدينية»؛ روحانيةٌ عصفت بها «العدميةُ» التي انتهت إليها «الإنسية العلمانية الحديثةُ» حينَ نظرت إلى الإنسانِ ككائنٍ مكتفٍ بعقلهِ عن روحه؛ مثلما عصفت بها «عدمية» «التشددية الدينية» حينَ نظرت إلى «المؤمنِ» ككائنٍ مكتفٍ بنصِّهِ «المُقَدّس» عن عقله. فيما الروحانيةُ تحتاجُ، من جهة، إلى «عقل ممتزج بالشعور لتكون لدينا عقلانية منفتحة» (19)؛ أي عقل ينفتِح على مختلف أبعاد الإنسان المادية الاختبارية والمعنوية الرمزية؛ كما تحتاجُ الروحانيةُ، من جهة ثانية، إلى «المُطْلَقِ» و»التعالي» اللذين يقويان قدرة العقلِ على حماية إنسانيةِ الإنسانِ و»تخليق» مساراتهِ في البحث اللانهائي عن المعرفة وتبديد المجهول؛ ذلك أن «الإنسية العلمانية الحديثةِ» حين تُقصي «الله» تُقصي معهُ «الإنسان»، مثلما أن «التشددية الدينية» حين تُقصي «الإنسانَ» تُقصي معه «الله»، إذا نظرنا للإنسان كأسمى مجلى للجمال

إنها جدلية العقل والروح التي أخفقت في تخصيبها «الإنسيةُ العلمانية الحديثةُ» و»التشددية الدينيةُ» على حد سواء، وهو التخصيب الذي من شأنهِ أن يُعيد للخطاب الإنسيّ الديني فعاليَّتهُ في السمو بالإنسانِ وإنقاذه من غَفوات روحه وهفوات عقله سواء بسواء.

الإلهي. ومن ثم فإن الاحتفاءَ بالإنسانِ من منطلق ديني روحي يُحَوِّل عبادةَ الإنسانِ للهِ إلى تمجيدٍ للإنسانِ على الأرضِ، ويرفعُ من قيمةِ العقلِ وفعاليتهِ حينَ يلتفتُ إلى طاقةِ الروحِ وأبعادها الإبداعية. إنها جدلية العقل والروح التي أخفقت في تخصيبها «الإنسيةُ العلمانية الحديثةُ» و«التشددية الدينية» على حد سواء، وهو التخصيب الذي من شأنهِ أن يُعيد للخطاب الإنسيّ الديني فعاليَّتهُ في السمو بالإنسانِ وإنقاذه من غفوات روحه وهفوات عقله سواء بسواء.

الهوامـــش :

1 - لم يزل هذا النقاش مفتوحاً في السياقات الدينية الحديثة، راجع: أركون، محمد، "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، 2001م، ص.60 ؛ أركون، محمد، "الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي"، ترجمة وتقديم محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، 2010م، ص.35.

2 - جوفروا، إريك يونس، "المستقبل للإسلام الروحاني"، ترجمة هاشم صالح، مراجعة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، نبض للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م، ص100.

3 - إقبال، محمد، "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي، مهدي علام، دار الهداية، ط2، 2000، ص، 23.

4 - سبقت هذه الدراسةَ محاولةٌ أولى في "تأصيل" النزعة الإنسية في التراث الثقافي العربي، والبحث عن بذورها فيه قبل الإسلام وبعده، أنجزها المفكر المصري عبد الرحمن بدوي في كتابه: "النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" (وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1982)، لكننا آثرنا محاورة عمل أركون، أساساً، لتركيزه أولا على نزعة "الأنسنة" في السياقات الإسلامية، وللآثار والنقاشات المفتوحة التي أثارها عمله، في السياقين الغربي والإسلامي، من ناحية ثانية، وكذا لاستئنافه التفكير في الموضوع ضمن شرائط الراهن الملتبس لوضع المسلمين في العالم من ناحية ثالثة.

5 ـ "المستقبل للإسلام الروحاني"، م. س، ص،63.

6 - عناية، عز الدين، "الأديان الإبراهيمية، قضايا الراهن" ، دار توبقال، الدار البيضاء، 2014م، ص،27.

7 - أركون، محمد، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 1997م، ص،620.

8 - أركون، محمد، "الهوامل والشوامل. حول الإسلام المعاصر"، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010م، ص.252.

9 ـ "المستقبل للإسلام الروحاني"، م.س، ص،66-65.

10 - نفسه، ص، 66.

11 ـ "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، م.س، ص،110.

12 - راجع: التوحيدي، أبو حيان، "الإشارات الإلهية"، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، 1973، مقدمة المحققة: ص.19.

13 - قد تؤول هذه القراءة، التي لا تستبينُ الحدودَ بين السيكولوجي النفساني والروحاني العرفاني ، إلى موقف عام لأركون من التصوف، نابع أساساً من طبيعة الأدوات والمفاهيم التي يتوسل بها لفهمه، والتي تصل التصوف بـ"العجيب الساحر أو المدهش الخلاب، بمناخ من الكون الأسطوري، باستعداد للانخطاف والانجذاب، وكل هذه أشياء دمرتها الحداثة" ("الهوامل والشوامل... حول الإسلام المعاصر"، م.س، ص.255)، وهذا موقف يُعبر عن وجه من أوجه أزمةِ الحداثة في التعامل مع أسئلة المعنى بوجه عام، والخطاب الروحاني العرفاني تعييناً، في حين تتيح المقاربات "ما بعد الحداثية" أفقاً آخر لإعادة اكتشافه.

14 ـ "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ..."، م.س، ص،607.

15 - وحتى حين يدعو صاحب "نقد العقل الإسلامي" في كتبه الأخيرة إلى اختراع "نزعة إنسانية ديموقراطية بصفتها نزعة إنسانية كلية"؛ وذلك بعد استخلاص العبر من الفشل الذي منيت به الإنسيتان الدينية والعلمانية، فإنه لا يفتحُ أفقا جديدا للبعد الروحاني ضمن هذا "الاختراع" المنشود. أنظر: "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، م.س، ص،79 - 95 .

16 ـ "المستقبل للإسلام الروحاني"، م.س، ص94.

17 ـ "المستقبل للإسلام الروحاني"، م.س، ص،188.

18 - راجع : كريستيفا، جوليا، "عشرة مبادئ من أجل إنسية القرن الحادي والعشرين"، تقديم وترجمة نجاة النرسي، موقع "مؤمنون بلا حدود"، نشر 30-06-2016 على الرابط التالي: www.mominoun.com.

19 - موران، إدغار، "هل نسير إلى الهاوية؟"، ترجمة عبد الرحيم زحل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012، ص44.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

في اليوم العالمي للفلسفة: أوراق عمل فلسفية مهداة إلى مصطفى محسن

ذ.محمد معطسيم *mouatassim37@gmail.com* // مدرس فلسفة وباحث فيها وعضو منتدى المواطنة

نظم منتدى المواطنة، بشراكة وتعاون مع الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين الدارالبيضاء- سطات والجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، مائدة مستديرة، في موضوع: «الفلسفة وتنمية الإنساني، احتفاء باليوم العالمي للفلسفة»، وتكريماً للأستاذ مصطفى محسن، بهذه المناسبة، تثميناً واعترافاً بإسهاماته، ضمن المشروع الجماعي لمدرسي الفلسفة، في صناعة درس فلسفي مغربي.

إن منتدى المواطنة، وفاء منه لأطروحته المدنية والتربوية، ورغبة منه في مشاركة محبي الحكمة، ومدرسي الفلسفة وأصدقائها، والتقاسم معهم هذا الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة، الذي يقوم على فكرة رئيسة، وهي دعم الفعل الفلسفي ذاته، يقترح للتداول موضوع: «الفلسفة وتنمية الإنساني»، أو بتعبير الفيلسوف هيدغر «إنسانية الإنسان الإنساني»؛ وذلك من خلال محورين: الفلسفة والمدرسة، والفلسفة والحياة المشتركة.

كان حظاً مزدوجاً أن يرفع منتدى المواطنة شعار تنمية الإنساني متفاعلاً مع موضوع عام 2016 لليوم العالمي للفلسفة: الفلسفة والتسامح، ولا يخفى مدى الترابط بينهما، إذ تدفع الفلسفة في اتجاه تهيئة الحياة المشتركة كما هو الأمر بالنسبة للتسامح.

وإذا كانت مرتكزات الخطاب الفلسفي هي التفكير والبرهان والنقد، فإن رهاناته قيمية أيضاً، على مستوى مقاربة المشترك، وتركيبه، وبناء الحياة المشتركة. فالفلسفة تمكن من العبور إلى المشترك، بتعبير تودوروف؛ هذا المشترك بكل المرجعيات المؤطرة له. ولعل بناء وصناعة مفاهيم فلسفية من قبيل الثقافة، والاختلاف والمغايرة، والتسامح، والسلام، والحرية، والحق... والاشتغال عليها، مداخل منهاجية متاحة وممكنة، في الدرس الفلسفي المغربي، لبناء هذا العيش المشترك.

افتتح الباحث مصطفى محسن أشغال هذا اليوم الدراسي بورقة تأطيرية حول الفلسفة وتنمية الإنساني، ذكر في مستهلها أن حصيلة أعماله تتمحور حول التربية وتنمية الإنساني، طيلة ثلاثة عقود مؤكداً أن الاهتمام بالإنسان منطلق كل تكوين، ومحور كل مبادرة اجتماعية وحضارية؛ متسائلاً عن الحاجة إلى الفلسفة في الزمن الراهن؟ وما رهانات التنوير والتحديث؟ ورصد وضعية الفلسفة في مجتمعنا المميزة بلحظتين: الأولى كانت حاضنة للفكر الفلسفي والثانية كانت مقاومة له، من خلال التمثلات السائدة حول الفلسفة والاستخفاف بجدواها، وشيوع التمهينية التقنوية علاوة على تنامي خطاب النهايات: نهاية الفلسفة والفلاسفة الكبار، وموت البارادغمات الموجهة وإفلاس المعتقدات

الكبرى.
كما سَوغ هشاشة تجذرها بمجتمع لا يقبل النقد، وأفراده ذوو فكر أحادي، ليُعرّج على السياق الفلسفي مغربياً، ومذكراً ببعض مظاهر التضييق على الفلسفة من قبيل: حذف شعبة الفلسفة، وتعوييمها في اختصاصات، وإحداث شعبة الدراسات الإسلامية بديلاً معرفياً.
ولصناعة درس فلسفي مُحكم وجه مصطفى محسن الدعوة إلى التمكين من شروط بيداغوجية مقبولة وملائمة، والاهتمام بمعلم الفلسفة بتأهيله، والرفع من قدراته، لمواكبة التحولات المتلاحقة والتحديات المطروحة، ليقف عند توصيف بيير تويلي: سقراط الموظف المنضبط للأطر التدبيرية، في مقابل سقراط الموظف لدى الفكر الإنساني، وتساءل أيضاً: ما الحاجة إلى الفلسفة في المجتمعات المنتفضة؟
ولاحظ صاحب «نحن والتنوير» أن ما وقع من «حراكات» اجتماعية افتقدت فيها الرؤية الفلسفية الموجهة والبرادغمات المرشدة، ولم تقدها الفلسفة فانقضت عليها أطراف أخرى واختطفتها. وتساءل مستنكراً: هل نُظمنا التعليمية لم تنتج سوى هذه الاحترابات؟ ليبقى البديل الفلسفي مطروحاً لبناء الإنسان فاعل الثورة ومنجزها ومؤمنها؛ ليضيف أن الثورات الكبرى في التاريخ كانت مدعومة بالفلسفة بخلفية أطروحات وبرادغمات.

علاقة الفلسفة بالمؤسسة

في المحور الأول الفلسفة والمدرسة، قاربت ورقة الأستاذ علي محمد أعمور، علاقة الفلسفة بالمؤسسة لتثبت أنها علاقة مطبوعة بالوصل، حيث سجل المتحدث أن الفلسفة نفسها تحيل على وضع ملتبس، فهي من جهة نمط من التفكير، ومن جهة أخرى منسوبة إلى المدرسة وتتقاطع مع مواد دراسية أخرى، ومثل للحطتين من تاريخ الفلسفة، في علاقتها بالعيش المشترك: فعند الفارابي: قيادة الفلسفة المدينة نحو الخير الأسمى والسعادة، الجمهور لا يؤدب بالفلسفة بل بمثالات الشريعة يؤدب بها الخاصة؛ وهي عند ابن طفيل: المضنون به لغير أهله لا يصرح به إلا تلميحاً، كما عند ابن رشد: عدم إذاعتها للعامة لعواصتها. وعند الإمام الغزالي لما يتحدث عن علم الكلام: «إلجام العوام عن علم الكلام»، فهل التوتر مصدره هما؟ يتساءل الأستاذ أعمور.
وبخصوص اللحظة الثانية الكانطية، توقف المحاضر عند خمسة عناصر مكونة لهذه اللحظة: تعريف الأنوار، وكونية الواجب، والاحترام والتوقير المتبادل، والشخص بوصفه قيمة أخلاقية، واستقلالية الجامعة في أفق الاستعمال العمومي للعقل. وبسؤال: ما موقع الفلسفة في مجتمع متأرجح بين الخصوصية والكونية والتقليد والحداثة؟ يسجل المتحدث توتراً ثانياً في المرجعيات التربوية المؤطرة، كالكتاب الأبيض ودليل الحياة المدرسية والمنهاج الدراسي (2007) فهي نصوص متناسقة ومتماسكة، وتنهل من الفلسفة العقلانية لكن المخرجات درس فلسفي مُفلس ومأزوم، بمواصفات البلادة الاجتماعية.
واقترح العارض مداخل للخروج من هذه الأزمة: التبئير على المقاربة الفلسفية للموضوع؛ دور مدرس

ثقافة الاعتراف.

الفلسفة في ترسيخ القيم الإنسانية والسلوكات المدنية؛ التجسير بين التفلسف وتاريخ الفلسفة؛ تثمين جهود مدرس الفلسفة؛ مهام الجمعية في تكوين مدرسيها؛ وأخيراً، الانفتاح على الجامعة ومراكز التكوين.

وفي ذات المحور انطلق رشيد العلوي، في ورقته، من وضعيتين راهنتين: أولهما الإجهاز على المدرسة العمومية، وثانيهما الهجوم على مادة الفلسفة، ملتقطاً ما يعتمل في المنظومة التربية اختلالات وتوترات. وكان مدار ورقته المعروضة يدور حول أسئلة إشكالية: هل أنتجنا فلسفة مغربية؟ هل نعيش زمن ما بعد الإنسان؟ ونبّه صاحب «مشكلة الجوهر عند ابن رشد» أن جزءاً كبيراً من الأدب يحضر في الفلسفة عبر التقاطعات والامتدادات في المنهاج الدراسي.

وفي سياق مغاير، تطرقت ورقة محمد نجيب فرطميسي، أستاذ الفلسفة، لتجربة التدريس بالمؤسسة السجنية سجن عكاشة بالدار البيضاء؛ مع الكشف عن التحدي البيداغوجي لتعلم التفلسف، ليراهن على مساق تستحضر فيه القضايا الفلسفية الكبرى التي واجهت الإنسان في علاقته بذاته، وبالأغيار وبالعالم الخارجي، من قبيل معالجة مفاهيم الحرية والمسؤولية والعدالة، مع الاستئناس بتجربة ماتيو ليبمان والانطلاق من وضعية ــ مشكلة لبناء التعلمات، وإتاحة فرص الإنصات وجلسات الاستماع، في فضاء يقاوم فيه النظام ومقتضياته، ويسود العنف اللامشروع.

وختم المتحدث قوله بأن حضور هؤلاء السجناء لدروس الفلسفة كان بغرض الحق في التعبير وما الفلسفة إلا ذريعة لذلك.

العيش المشترك بإيقاع خاص

افتتح الباحث عزيز لزرق أشغال محور الفلسفة والعيش المشترك بورقة استهلها بعرض وإثبات دعوى، مفادها أن الاشتغال في الفلسفة، هو مجال للصراع. وفي دعوة فلسفية للتأمل، انطلق من محاورة «تيتيت» لأفلاطون، ومن حكاية طاليس لما ضحكت منه الخادمة، وتساءل عن سر تلك الضحكة: هل سبب كونه يفكر؟ أم لكونه سقط في الحفرة؟

ومَيّز لزرق بين مفهومي العيش والحياة، فالعيش في تقديره موضوع تأويل للحياة، وهي فكرة فلسفية وجمالية. وسؤال العيش الذي يضع أفقاً له طريقة العيش، وليس ضرورته. ولتعزيز هذه الأطروحة حاجج المتحدث بتصور للعيش في الفلسفة عند هيدغر من خلال العيش في العالم ومع الآخرين؛ لكنه استشكل عوائق الاستبداد التي يصنعها العيش المشترك، مُسَلِّماً بأن العيش المشترك يبقى مضغوطاً بالحلم، ومستثنى في المدن الفاضلة، عند الفلاسفة والطوباويات والبرادغمات الكبرى. وحصر أشكال الاستبداد في ثلاثة: استبداد الفرد ومؤشره تجذر الفردانية، واستبداد الجماعة ومظهره انمحاء الفرد، وأخيراً استبداد الدولة وتجليه التوجيه الذكي والمبطن للأفراد. ولتسويغ هذا التصنيف استند الباحث على مرجعيات من الفلسفة المعاصرة كجان بودريار وإدغار موران وهربرت ماركيوز. ولمقاومة هذه الأشكال من الاستبداد أكد المتحدث على جدوى وضرورة المدخل والتدخل الفلسفيين. وحسب الباحث فإن الراصد الفهيم لتحولات القيم في المجتمع المغربي يرصد تراجعا في منسوب

العيش المشترك؛ وتضييقاً من مساحة الحرية، فلم يعد متاحاً تلك الاستراتيجية بإيقاع خاص. كما نبّهَ إلى حقيقة سوسيولوجية كاشفة عن كون العيش المشترك يفرض العبش المختبئ. ولفت إلى نص جميل وقعه رولان بارت وظف في مفهوم «العيش المشترك بإيقاع خاص».

وفي علاقة العيش المشترك بالمدرسة، وهل يمكن تعلم العيش المشترك؟ أجاب صاحب «أسئلة الفلسفة ورهانات تدريسها» بالإثبات، مستدركاً أنه تعلم مفقود في المدرسة، لأن المعرفة اختزلت في المعلومة، علاوة على الجرح المزدوج الخاص والعام لمدرس الفلسفة، وثبات مؤشر للعيش خاضع للترتيب وفق درجة الاستهلاك. واشتغلت الورقة على السؤال التالي: من هذا الوسيط الذي سينقد العالم؟ حيث تلمست جوابه بالإحالة على أدوار الفيلسوف والشاعر والجمالي، وكل من يحلم بالعيش المشترك وبعتاب فلسفي خاطبتنا هذه الورقة في عيد الفلسفة: لقد تأخر عيشنا، لأن الإنسانيات توارت، والطفل وئد، والحلم اختفى. وختم المتحدث ورقته الفلسفية شعراً للشاعر أبولينير:

Venez jusqu'au bord
Nous ne pouvons pas, nous avons peur
Venez jusqu'au bord
Nous ne pouvons pas, nous allons tomber
Venez jusqu'au bord
Et ils y sont allés
Et il les a poussés
Et ils se sont envolés
(Guillaume Apollinaire)

انطلقت ورقة الأستاذة مليكة غبار، في ذات المحور الثاني، من سؤال الإنسان الذي كان دائما في صلب اهتمامات الفلسفة، عبر تاريخها ومساءلة الفكر لاشتغال هذا الفكر، وبكيفية خاصة إعمال العقل في مواجهة العنف. وتحركت ورقتها في إطار فلسفة يونانية باستحضار مفهوم العدالة عند أفلاطون، ونبذ العنف عند الرواقيين، مرورا بفلاسفة العقد الاجتماعي كجان جاك روسو وجون لوك وطوماس هوبز، ومقارباتهم الفلسفية لأساس المجتمع وأصله، وانتهاء بأطروحة كارل ماركس المتمثلة في القضاء على الفوارق الطبقية لبناء العيش المشترك.

كما ميزت المتحدثة، في وضعيات العيش المشترك، بين الكائن والمأمول، ليبقى هذا الأخير منقوصاً في غالب الأحيان. وللعبور إلى المشترك، اقترحت جسوراً مفاهيمية بعينها كالكرامة والمواطنة والمسؤولية والاحترام والواجب.

هل تعلمنا الواجب؟ إلى أي حد هناك ثقة متبادلة؟ أي وضع للعيش المشترك بين الرجل والمرأة؟ ما هو وضع المرأة؟ ماذا ننتظر من فئات اجتماعية فقدت الكرامة والمساواة؟ أسئلة أطلقتها المتحدثة، وهي تستشكل العيش المشترك مستحضرة حالة المجتمع، وواقع المدرسة المغربيين، في وضعيات يتضخم فيها الحق ويتوارى الواجب.

ثقافة الاعتراف.

تسامح الأقوياء

أما الباحث موليم العروسي، فقد شارك بورقة في محور الفلسفة والعيش المشترك، مذكراً في مستهلها ببحث مشترك مع الأستاذ العربي الوافي بعنوان «20 سنة من الفلسفة» نشرته مجلة «لاماليف» [Lamalif] سنة 1987. وانتهى إلى حالة الإجهاز على الفلسفة لما صارت تعليقات على المتون، وانتهى سؤال «من أنا؟».

ومن منظور العيش المشترك، استشكل الباحث: هل العلمانية مُمكنة أم مستحيلة؟ وهل هجرة الشعوب سيادة أم عبودية؟، حيث تحفظ من الموقف المتأسف على الماضي في تنمية العيش المشترك، بل ذهب أبعد من ذلك مخلخلاً مفهوم العيش المشترك عينه، ومتسائلاً بنبرة تفكيكية ما معنى العيش؟ حتى نطالب باشتراكه مع الآخرين؟ وأي قبول للآخر في المشترك الطبيعي؟ حيث اعتبر أن الشخص الذي يعيش مع الأحياء والأموات، ويرتب حياته بطريقته الخاصة، لديه طريقة في الحب والنشوة، ويملك رؤية في الوجود، ويعيش في هذا الفضاء فهل لهذا الغير حدود لهذا الفضاء؟ مُمثلاً للإجراءات التي تنتصر لمديح الحدود كالتأشيرة، والجدار الإسرائيلي، وسياج مدينة سبتة... وبنفس الاستراتيجية التفكيكية، اشتغل الباحث على مفهوم التسامح، معتبراً أنه يُجسد أزمة، عندما يقبل الشخص بالغير المختلف في انتظار أن يصير مثله كحالة الذمي في الإسلام أو حقيقة التسامح مع اليهود، ليخلُص إلى أن التسامح فكرة أنتجها الأقوياء.

كما سجل المتحدث أن اليقينيات والحقائق المطلقة تعمل ضد العيش المشترك، بالإضافة إلى الميثولوجيات التي تتحول إلى عقيدة، وتفقد بذلك شاعريتها المؤسسة؛ ناهيك عن تحول الفلسفة العميقة إلى قلعة مُحصنة، ينتعش فيها التحجر والانغلاق والتطرف والبؤس الروحي. وختم الباحث ورقته بالرهان على بناء شخص مستقل وسيد قراراته قادر على الانعتاق من سلط السماء والسياسة والقرابة الدموية.

جاءت الورقة الأخيرة في محور الفلسفة والعيش المشترك، على لسان أستاذ الفلسفة هادي معزوز، وانطلق من الاهتمام بمسألة العيش المشترك، غير المنفصل عن ضغط القوى العظمى، والذي يتقاطع بالسياسي والاقتصادي علاوة على أنه لا يشكل مطلباً في علاقته بالفلسفة، مستفسراً: كيف تعزز الفلسفة المشترك الإنساني؟ أجابت الورقة: بتعزيز الإنسان وتنمية الإنساني فيه لأن النتيجة هي العيش السليم. لكن لماذا العيش المشترك الآن؟ هل هو خوف من الاندثار؟

وهكذا شكك الكاتب في التعايش بين المسلمين واليهود، خاصة في عهد مولاي اسماعيل مستشهداً بسلطة علمية من خلال أحد أعمال الراحل شمعون ليفي؛ كما وصف المشترك الإنساني بالهشاشة أمام قوة سياسات تصنيع الأسلحة، وأمام الربح قبل الإنسان في الاقتصاد، كما كشف عن حلقات مفقودة في المشترك بين الفلاسفة أنفسهم كمثال الفيلسوف الإفريقي ANTOINE-GUILLAUME AMO وديكارت؛ وفكر المتحدث في عناصر فلسفية مكبوتة، عند كانط ودفيد هيوم، تنهض على كراهية العرق الأسود، وتفوق الإنسان الأبيض، وفي علاقتنا بالكونية اعتبر الكاتب أننا لا نساهم في الكونية، حتى نتكلم فيها، رابطا تنامي التعصب الديني، برد الفعل لعدم المساهمة فيها.

فريـــــد الأنصـــــاري : العالِم العـــــارف

يوسف بنشرفي *youssefbenchorfi@gmail.com* //
باحث في السيميائيات ومناهج تحليل الخطاب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

هو العالم الفقيه الأصولي الباحث الذي قال عنه أستاذه الشاهد البوشيخي: أما ابني البار فريد فهو كاسمه فريد، وقال عنه أيضاً: إن فريدا الفريد لم يكد يُخلق إلا للعلم والبحث العلمي. هو فريد بن حسن الأنصاري الخزرجي السجلماسي رحمه الله، أشعري العقيدة، مالكي المذهب، المتصوف السني، الذي كان مثالاً لثوابت المغاربة التي نظمها ابن عاشر فقال: في عقد الأشعرية وفقه مالك... وفي طريقة الجنيد السالك.

لسنا هنا بصدد التعريف بعَلَمٍ وعالم من أعلام وعلماء المغرب الأقصى، فكتاباته ومحاضراته المُسجلة ـ العلمية والدعوية ـ أبلغ في التعريف به، وإنما غرضنا أن نقارب جانباً من جوانب شخصيته الفريدة، بحيث يمكن للباحث أن يقارب شخصيته باعتباره عالماً أصولياً (نسبة إلى أصول الفقه)، أو باعتباره داعية، فلكل مقام مقال.

وما دمنا نقارب موضوع التصوف، فإننا سنقارب تصور فريد الأنصاري لهذا المصطلح/ المفهوم، ذلك أن المتتبع لإنتاجاته العلمية والدعوية يدرك للوهلة الأولى صوفية الرجل، فسلسلة مدارساته للقرآن موسومة ببصائر القرآن، ودروسه موسومة بمنازل الإيمان، ومعلوم أن مصطلحي المنازل أو المدارج والبصائر مرتبطين بالصوفية أيّما ارتباط.

الفريد في تصور فريد رحمه الله للتصوف، أنه يقف وسطاً عند هذا المصطلح، ويقول عنه أنه لفظ حُمِّل من الدلالات الكثير، ولذا فهو يجمع من الحق الكثير، ويجمع من الباطل الكثير»، ويستشهد بابن القيم إذ يقول: هذه الطائفة من الناس ضلَّ في حقها فريقان؛ فريق أنكر كل ما عندهم فأنكر كثيراً من المعلوم من الدين بالضرورة، وفريق قبل كل ما عندهم فقبل كثيراً من الشركيات والبدع؛ فتمثل موقفه الوسط حين دعا صراحة في إحدى دروسه إلى الجمع بين علم الشريعة وعلم الحقيقة، وهكذا كان هو فعلاً، فقد كان الرجل يدعو إلى صناعة إنسان عالم بالشريعة عارف بمواجيد النفس، وهو ينطلق في كل هذا من قاعدة صوفية هي «خذ ما صفى، دع ما كدر».

وبغض النظر عن ملامح التصوف عند الرجل التي يمكن للمتدبر أن يلمحها دون إشارة من أي أحد، انطلاقاً من المصطلحات الصوفية التي تجد لها حضوراً لافتاً عنده كالمجاهدة والمكابدة والمدارج والمنازل والعارف، بل أيضاً من معرفة من تأثر بهم كابن القيم والشاطبي الذين جددا المفاهيم وابن تيمية الذي

ثقافة الاعتراف.

يعتبره فريد رحمه الله قد أُخرِج للناس إخراجاً سياسياً وهو الذي كان يستشهد به عبد القادر الجيلاني ويتبع استشهاداته بقدّس الله سره، وكذلك إذا اعتبرنا مؤلفاته الدعوية/ التربوية والإبداعية التي يلمس فيها الناظر مسحة صوفية مثل: جداول الروح، كشف المحجوب، ديوان الإشارات، بلاغ الرسالة القرآنية، جمالية الدين: معارج القلب إلى حياة الروح، قناديل الصلاة ـ كتاب في المقاصد الجمالية للصلاة ـ بغض النظر عن كل ذلك ـ، فإن واقع الأمة الآن وواقع النزاع حول هذا المصطلح يستدعي تصور هذا المصطلح «التصوف» لدى فريد الفريد.

فريد الأنصاري والتصوف

يرى فريد الأنصاري أن مفهوم التصوف يحتاج إلى إعادة التأصيل، أو بالأحرى إلى دراسة مصطلحية، ويصفه بلغة أصول الفقه أنه مفهوم وقع فيه [عدم تحرير محل النزاع]، بحيث لقي إشكالاً كبيراً من حيث الدلالة أدى به إلى سوء الفهم من جهتين؛ جهة من قَبِل به، وجهة من رفضه، ذلك أن مجال السلوك الذي يندرج التصوف ضمنه مجال يصعب أن يضبط كمجال الشريعة، ولذلك يسهل الانحراف وسوء الفهم فيه، بحيث إن مصطلحات التصوف حسب الأنصاري، لينة قابلة للاختراق، إذ يعتبر أن مجال الفقه الذي هو مجال علمي دقيق، قد دخلت عليه انحرافات بله مجال السلوك الواسع وهو الصوفية أو التصوف، ومرد كل ذلك إلى كون التصوف كغيره من التراث، تجربة إنسانية يدخلها الصواب كما الخطأ؛ ويرى أن مشكلته الأساسية هو الطريقة التي وظفت بها بعض الأحاديث (1) بشكل يحيل ظاهرها على بعض المفاهيم الذي أُختُلِف فيها كالحلول أو رفع التكاليف، ولذلك فتجديد التصوف عند الأنصاري يبتدئ من نقد مفهوم التصوف نفسه، وذلك انطلاقاً من أسُس شرعية؛ على ألاّ تُغمط الحقيقة حقها وألّا يغمط الربانيون حقهم.

وعليه، يرى الأستاذ فريد الأنصاري رحمه الله أن تجديد مفهوم التصوف لا يجب أن يقع في مزلق الفلكلورية ـ كما يعبر ـ بحيث إن تجديده يُفترض أن يتجاوز تجديد الأشكال البالية التي لا يقبلها العصر، كما لا يقبل العصر بعض القواعد الفقهية البالية، على اعتبار أن علم الشريعة وعلم الحقيقة عنده رحمه الله وجهان لعملة واحدة.

ومعلوم أن التصوف الحق يقوم على بُعد عمودي يتجه إلى علاقة الإنسان بربه ويتراوح بين منزلتي الخوف والرجاء؛ أو الرهبة و الرغبة، وكلها تدور حول المحبة، وقد تقرر لدى علماء الصوفية أن أول المنازل هي معاشرة القرآن مكابدة ومشاهدة تدبراً وتخلقاً، حتى يشتغل الصوفي بآياته وعلاماته، ويكون قرآناً يمشي بين الناس، كما كان وصف عائشة لرسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وبُعد أفقي يقوم على علاقة الإنسان بالإنسان، مرتبط غير منفصل عن البعد السابق، بحيث يكون التخلق بالقرآن والعمل بالأسماء الحسنى سبيلاً إلى تمتين النسيج الاجتماعي، وهذا ما قام به التصوف فعلا في المغرب بحيث عمل على نسج المجتمع، وجمع ما لا يجتمع كما يعبر عن ذلك الأستاذ فريد الأنصاري رحمه الله، نظراً لتعدد الروافد والثقافات في تاريخ المغرب بامتداده الأندلسي وعمقه الإفريقي قديماً.

انطلاقاً من هذين البعدين، يمكن أن نتحدث عن وجه من أوجه التربية الصوفية تبتدئ بالتشخيص ثم

الاستشفاء، أي تحديد مواطن الخلل في النفس ثم مداواتها بالمكابدات الروحية؛ وقد يفلح الصوفي في التشخيص لكنه يفشل في تقديم الدواء.

فريد الأنصاري، هذا الرجل الأصولي ذو المسحة الصوفية، استطاع أن يشخص الداء ويرصد الدواء، وتمكّن في العقد الأخير من عمره أن يؤسس مشروعاً أو لنكن أكثر دقة، تمكن من تجديد الدين عبر الجمع بين علم الشريعة وعلم الحقيقة، انطلاقاً من مشروعه: «من القرآن إلى العمران».

ويبدو جلياً من وسم المشروع «من القرآن إلى العمران» أنه يوافق التصوف في منابعها الحقة، التي تسمو بالإنسان من القرآن إلى أن يصير وليا يصدق عليه حديث الولاية، ويمكن تلمُّس إرهاصات مشروعه في كتابه بلاغ الرسالة القرآنية إذ يقول في: «إننا قررنا أن ننطلق (من القرآن إلى العمران) على منهج رسول صلى الله عليه وسلم في سيرته [...] لا نبني بناء، ولا نعمر تعميراً، إلا على أساس من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ...» (2)، وهو كما يبدو وصف لمنهج التداوي، بينما نجده يشخّص الداء في كتاب لاحق هو مجالس القرآن، فيقول في التشخيص: «ولقد تهت زمناً طويلاً في طريق البحث عن الحق في الشأن الدعوي على العموم، حتى منَّ الله بالهدى! ولقد وجدت الهدى كل الهدى في كتاب الله! وبمجرد أن فتح الله بفضله البصيرة على القرآن اكتشفت أدواء نفسي المريضة! ففزعت من هول عللها الكثيرة وجروحها الغائرة! ووجدت أنني أنا المعني الأول بدعوة القرآن وأدويته! فطرقت باب الرحمن مستغيثاً: ربّاه أنا المريض فداوني! فماذا أعَلُّ من قلبي الكليل؟ ومن ذا أهلكُ من نفسي المغرورة؟ ثم وجدت أنه لا نور للمرء إلا بإشعال فتيل قلبه بمواجيد القرآن نبضاً نبضاً! [...] وأن من لم يكابد حقائق القرآن لهيباً يحرِّق باطن الإثم من نفسه فلا حظ له من نوره!» (3).

ملامح الصوفية بالمعنى الكامل الذي سبق أن بيّنا صورته لدى الأنصاري رحمه الله، والذي يجمع بين علم الشريعة وعلم الحقيقة، أو الفقه والسلوك، تستشف في كلمة واحدة لديه، تعبر عن رؤيته للإصلاح الديني الذي لا يفرق بين الفقه وبين التصوف السني، وهي كلمة الفطرية، «والفِطْرِيَّةُ دائرة من حيث المنهج على تلقي رسالات القرآن، من خلال تلقي آياته كلمةً كلمةً، ومكابدة حقائقه الإيمانية مَنْـزِلَةً مَنْـزِلَةً، إذ لا تَخَلُّقَ للنفس إلا بمعاناة! ولا تخلص لها من أهوائها إلا بمجاهدة! فالقرآن هو خطاب الفطرة، من حيث هي راجعة إلى «إقامة الوجه للدين»، (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا). وقد كان ذلك - منذ كان - بتلقي آيات القرآن، وما تجدد قط في التاريخ إلا بتجديد التلقي لها، بناءً وتربيةً وتثبيتاً، على مُكْثٍ من الزمان (4).

ويلاحظ أن الأستاذ الأنصاري رحمه الله، يعود بالمفهوم إلى عصر البعثة والدعوة والصحابة، بصرف النظر عن أهل الصُّفة وحديث الرهط الثلاثة، ذلك أن مقصد التصوف، إنما هو التدرج في التعرف على الله، ولذا سمي الصوفي عارفاً بالله، وهو عين ما سعى له الصحابة، تلاوة للقرآن وتدبراً وتخلقً.

هكذا مارس الأنصاري التصوف باعتباره مفهوماً يُحيل على الورع والإمامة في التقوى، يبتدئ بإصلاح النفس في علاقتها مع الله عبر منازل تربوية تتخذ من بصائر القرآن معراجاً، ثم تنزيل هذه التربية في العمران، أي في النسيج الاجتماعي، لا مجرد مصطلح يضعه المرء عنواناً لتوجهه، ذلك أنه لم ترد على لسانه ولو لمرة واحدة وصفه لمشروعه أو لفكره بالصوفي، وإنما قصر وصفه بالفطرية، ما يجعلنا ندرك أن تصوره

ثقافة الاعتراف.

للفطرة السليمة لديه قائم على الأخذ بالفقه دون تعطيل السلوك، والأخذ بالسلوك دون تعطيل الفقه، وهو ما قد يؤدي إن عُطِّل أحد الطرفين ـ كما سبق بيانه ـ إلى سوء الفهم من جهة من يقبل التصوف أو يرفضه.

خاتمة

لقد تصور الأنصاري أن تجديد التصور لا يكون إلا بتجديد مفاهيمه البالية التي لا يقبلها العالم المعاصر الذي يتميز بتمرد الإنسان، وتصوّر أن تجديد هذه المفاهيم لا يكون إلا بدراسة مصطلحية للمفهوم، تنقد أصلِيَّ المفاهيم الجزئية للتصوف من زائفها، أي إن حاجة الأمة الآن تقتضي القيام بنفس العمل النقدي الذي قام به ابن تيمية وابن القيم والشاطبي ومحتسب الصوفية الإمام أحمد زروق.

وقياساً عليه، نرى أن تداول مفاهيم الصوفية في معناها الصافي لدى فريد الأنصاري رحمة الله عليه، يستدعي ـ من باب ثقافة الاعتراف ـ دراسة مفهوم التصوف لدى الأنصاري، انطلاقاً من مشروع الفطرية، ونحسب أن هذه الورقات تروم إلقاء نظرة أولية لتصوره وتعامله النظري والعملي مع المفهوم.

لا جرم أن الاعتراف بالعلماء العارفين الربانيين يجعلنا نقف أمام نموذج منهم، هو هذا الفريد فريد، الذي نذر عمره للعلم حتى أدرك علم الحقيقة ممارسة، لا تقوُّلاً، فكانت غايته الفهم السليم للعلم كما عبّر هو نفسه عن ذلك في أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ»المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، فكان مثالاً للتجديد، وما أحوجنا لتجديد مفاهيمنا البالية في هذه الفترة التاريخية بالذات.

اعتمدنا إلى جانب استقرائنا لكتب الأستاذ الأنصاري رحمه الله، تسجيلين له حول التصوف، يوجدان بموقع Youtube.. روابط التسجيلين:
www.youtube.com/watch?v=9RJiBGKGeqg&t=1s
www.youtube.com/watch?v=eln1LsMSJgs&t=1918s

الهوامـــش:

1 ـ عن أبي هريرة قال: قال رسُولُ االله صلّى االله عليه وسلّم: إنّ االله قال: من عادى لي وليًا فقد آذنتُهُ بالحرب وما تقرّب إليّ عبدي بشيءٍ أحبّ إليّ ممّا افترضتُ عليه وما يزال عبدي يتقرّبُ إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه فإذا أحببتُهُ كُنتُ سمعهُ الّذي يسمعُ به وبصرهُ الّذي يُبصرُ به ويدهُ الّتي يبطشُ بها ورجلهُ الّتي يمشي بها وإن سألني لأعطينّهُ ولئن استعاذني لأعيذنّهُ وما تردّدتُ عن شيءٍ أنا فاعلهُ ترددّي عن نفس المؤمن يكرهُ الموت وأنا أكرهُ مساءته [رواه البخاري].

2 ـ بلاغ الرسالة القرآنية، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط1، 2009، ص 16.

3 ـ مجالس القرآن ج2، فريد الأنصاري.

4 ـ الفطرية بعثة التجديد المقبلة: من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط1، 2009، ص 3.

الملف

الملف.

الطبيعة وتشكيل المقدس في الولاية الصوفية

د. محمد رضا بودشار، أستاذ باحث youssefbenchorfi@gmail.com // أستاذ باحث

تشكل حياة الأولياء الواردة في كتب المناقب مادة خصبة لكتابة التاريخ الديني والثقافي، لأنها تصور جوانب من حياة فئات اجتماعية لم تُعن بها المدونات الرسمية وشبه الرسمية، من هنا انصبت الدراسات التاريخية وغيرها على استخراج المعلومات الكفيلة بكتابة هذا التاريخ، واستثمارها من أجل ترميم الخروم التي تركتها المصادر التي تحوم حول أهل السيف والقلم؛ إذ مكنت كتب المناقب الباحثين من خوض غمار البحث في مواضيع وقضايا لم يكن من الممكن التطرق إليها من قبل. فمكّن هذا النوع من التأليف من تقريب المسافة بين التاريخ والعلوم الإنسانية خاصة الأنثربولوجيا التاريخية وتاريخ العقليات، والتطرق إلى المعيش والحياة اليومية للمجتمع عبر ما توفره النصوص المنقبية، من معلومات وإشارات ورموز.

فلا غرو أن يكون موضوع المقدس من القضايا التي تطرح نفسها على المهتمين بالتاريخ الديني والأنثربولوجيا وغيرهما من العلوم الإنسانية، بحيث يشكل أحد المحاور المركزية التي تدور حولها التجربة الصوفية، والكتابة المنقبية، بحيث تمكننا هذه الآخيرة من تبُّين كيفية اشتغالها، وتسعفنا في إدراك بواعثها ومقاصدها (1)، علاوة على ذلك تقودنا إلى استجلاء كيفية تشكيله على مستوى الزمن والمجال (2)، وعليه، فإننا سنحاول في هذه الورقة استقراء حضور المقدس الولوي في شقه المجالي في الأدب المنقبي والتجربة الصوفية.

1ـ رؤية المناقب لمراتب الولاية الصوفية:

يمكن تقسيم طبيعة علاقة الولي بالعمران البشري إلى ثلاثة أقسام: أولياء يستقرون ببلد من البلدان، وآخرون ينتقلون من بلد لآخر، وفئة ثالثة تترك الجماعة البشرية وتتجه إلى الخلاء. وتتحكم في هذه الحركية أهداف علمية تعليمية أو عملية أو تأملية. وإذا حاولنا توضيح علاقة الأولياء بالمجال المنتمى

لا غرو أن يكون موضوع المقدس من القضايا التي تطرح نفسها على المهتمين بالتاريخ الديني والأنثربولوجيا وغيرهما من العلوم الإنسانية، بحيث يُشكل أحد المحاور المركزية التي تدور حولها التجربة الصوفية، والكتابة المنقبية.

إليه، أمكننا الحديث عن ثلاث مراحل:

• مرحلة الخروج من البلدة (القرية أو المدينة)؛ أي الخروج من العمران البشري.

• مرحلة الاستقرار خارج العمران البشري؛ أي الاستقرار بالخلاء.

• مرحلة العودة إلى العمران البشري، خاصة المدينة، ليس بالضرورة المدينة الأصل، لممارسة نشاط ما.

يقدم هذا التصور، خطاطة تركيبية لعلاقة الصوفية بالمجال، وقاعدة عامة يخضع لها الصوفية في حركيتهم المجالية، كما تبرز إلى حد ما المراحل التي يقطعها الصوفي في سلك الولاية؛ وتتضح هذه الرؤية في كتاب «مناقب الأولياء وصفة سلوك الأصفياء» المفقود، لأبي الحسن المراكشي، والذي حفظ جزءا منه البادسي في «المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف». هذا المؤلَّف يصنف الأولياء بحسب علاقتهم بالعمران البشري، والعلْم المحصَّل عليه، وذلك في ثلاث طبقات:

- الطبقة الأولى: «هم قوم لا يخرجهم الله عن الخلق ويكونون بين الناس لا يعرف ولايتهم إلا الله تعالى [...] وهم مفرقون في البلاد يرحم الله بهم العباد، يشتغلون بما يشتغل به الناس من سائر الحرف والمكاسب، ولا يأكلون إلا من كد إيمانهم، وهم أهل ورع في مكاسبهم [...] يحبون لله تعالى

ويبغضون لله تعالى، ويصلون لله تعالى، نهارهم صائمون وليلهم قائمون...لا يغرهم الزمان [...] لا يلهيهم الأمل، مراقبون وقوع الأجل، والموت بين أعينهم لا يزول، هانت عليهم المصائب، لا يبالون بالدنيا أقبلت أم أدبرت، كأنهم في الدنيا عابرو سبيل، وهم في كل نفس يتجهزون للرحيل» (3).

هذه الطبقة الأولى من الأولياء وجودها ضروري في كل بلد و»لولا العلماء لصار الناس مثل البهائم لا يعلمون شيئا. ولولا الأولياء لخربت الدنيا والأرض والسماء» (4). ولا يتميز هؤلاء الأولياء عن باقي الناس إلا بتميز علاقتهم ومعاملتهم لله وللعباد. يشكلون جزءا لا يتجزأ من النسيج المجتمعي، ويساهمون في الإنتاجية الاقتصادية.

إن حضور الأولياء بين الناس يحقق لهم وجود الصلاح، فالولاية تتولى أمر الناس، ترعاهم بحضورها بينهم إذ الصلاح يعني الحياة والاستمرارية والبقاء إنه الوجود، في حين يقترن الفساد بالموت والخراب والعدم.

- الطبقة الثانية: «وهم قوم لا يسكنون إلى أحد، ولا يهدأون من الانتقال من بلد إلى بلد، لا يشتغلون بمكسب، أشغلهم المسبب عن السبب، ما لهم حرفة غير عبادة الله تعالى، لأنه كافل أمرهم، ويرزقهم على يد من شاء من عباده المؤمنين [...] ولا يسألون الناس شيئا، ولو أبقاهم بالجوع والعري ما شاء أن يبقيهم [...] ولا يكون لهؤلاء الأولياء إلا المساجد المهجورة التي لا يصلي فيها أحد، ولا يأوي إليها غيرهم؛ فإذا فطن الناس بواحد منهم وأشاروا إليه بالسيادة والفضل، انتقل من تلك البلدة إلى غيرها، لكي يبقى حاله مع الله تعالى» (5).

تتحرك هذه الطبقة في مجال حيوي أوسع، فإذا كانت الطبقة الأول من الأولياء تتمثل في عابري سبيل من الناحية الزمنية، فإن الطبقة الثانية منهم تتمثل في عابري سبيل عبوراً مكانياً، إذ يطغى على نمط عيشهم عدم الاستقرار، لا يمارسون أية مهنة، وهم في هذه السياحة الدائمة طالبين القرب من الله، باحثين عن الحقيقة التي هم في الأصل عارفون بها، لذا كانت حيرتهم بين الشك واليقين. ومن ثم فإن المساجد المهجورة مأواهم بعيدا عن الحياة العمرانية والعلاقات الإنسانية، لأن مبتغاهم الوحدة والعبادة بعيدا عن العيون والأنظار.

- الطبقة الثالثة: «إذا أدخل الله الولي ولايته حماه من الدنيا وزهده في حلالها [...] فيحفظه ويكلؤه، ثم يخرجه من كل موجود سواه، حتى يخلعه من جميع العلائق ظاهراً وباطناً، ثم يخرج من العمارة حتى يصير كالوحش لا يأوي إلى أحد، فيقع في بحر التوكل على الله تعالى، فيأكل من نبات الأرض، ويركن إليه الوحش؛ فإذا سكنت نفسه لذلك، أبقاه الله تعالى على تلك الحالة ما شاء أن يبقيه، فإذا أراد الله تعالى

هكذا ننتقل من علاقة الولاية الصوفية بالمجتمع، إلى إنتاجها للثقافة الاجتماعية، عبر المرور بقناة الطبيعة، وكأن الطبيعة هي حلقة وسطى بين الإنسان وعالمه الإنساني، أو بين الولي وجملة العلاقات والقيم الاجتماعية التي طالها من الفساد.

أن ينقله من تلك الحالة؛ قوى توكله فيظهر له من الكرامات والآيات [...] فيبقى الولي على تلك الحالة ما شاء الله تعالى، فإذا أراد الله تعالى أن يزيده كرامة نقله من حالة التوكل إلى حالة اليقين، ثم يقوي يقينه [...] فيزيده الله المسير في الهواء، والمشي على الماء، ويظهر له الجبال والرمال ذهباً وفضلاً فلا يلتفت إليها ويعرض عنها [...] ولا بد من بدل يرث هذا لولي، فإذا مات أبدله الله تعالى مكانه» (6).

هذه الطبقة تقطع العلائق مع العمران البشري وأنشطته؛ أي مع كل ما أنتجه الإنسان من أشياء ورموز. والخروج من تلك العمارة أو بالأحرى السياحة عند هذه الطبقة مختلف عن السابقة، فالخروج عندها ليس من بلدة أو عمارة لأخرى، وإنما الخروج من العمارة جملةً إلى الخلاء أو الخروج من الثقافة إلى الطبيعة. فماذا يترتب عن هذا الانتقال؟

توضح لنا كتب المناقب سلوك الأولياء تجاه ما هو طبيعي، بل تكشف عن سلوك غير عادي لدى الأولياء من: الاقتيات من نبات الأرض، والاستئناس بالحيوان كما هو الولي الشهير أبي يعزى يلنور... من هنا نتساءل ما هي دلالات هذا الخروج؟ هل هي استعادة لاشعورية للحالة الأولى؛ حالة الإنسان البري أو «المتوحش» (7)؟ إن هذا أمر مستبعد مادام الولي يتجاوز الطبيعة كما تجاوز في البدء الثقافة، بخرقه لنواميسها، فتحصل له الكرامات ويطلع على الآيات، ويحصل على المعرفة الكاملة.

فالطبقات الثلاث تختلف من حيث المسلك الحيوي، والعلاقة بالناس والعمارة، وأخيراً المعرفة المحصل عليها، يقول البادسي: «فالطبقة الأولى مما ذكرنا، صفتهم علم اليقين، والطبقة الثانية صفتهم عين اليقين، والطبقة الثالثة صفتهم حق اليقين [...] فعلم اليقين لعامة الأولياء، وعين اليقين لخاصة الأولياء، وحق اليقين لخاصة خاصة الأولياء» (8)، وحسب ابن عربي فعلم اليقين ما أعطاه الدليل، وعين اليقين ما أعطته المشاهدة والكشف، وحق اليقين ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود (9). ويمكن إيجاز هذه الطبقات في الجدول الآتي:

الطبقة	التوطين	المعاش	العلم
الأولى	البلاد	الاشتغال	علم اليقين
الثانية	المساجد المهجورة	القوت مضمون	عين اليقين
الثالثة	الخلاء	نبات الأرض	حق اليقين

هكذا تتحدد مكانة الولي وعلمه من خلال علاقته بالعمارة أو بالأحرى بالمدينة. فهل، فعلاً، يفضل الولي العيش بعيداً عن المدينة وعن الحياة الاجتماعية؟

2ـ الولاية الصوفية والمدينة :

الملف.

توصل الباحثان حميد تريكي وحليمة فرحات، بعد دراستهما لكتاب «التشوف إلى رجال التصوف» دراسة إحصائية، إلى كون المدينة أكثر استقطاباً للأولياء من البادية، على خلاف ما تود كتب المناقب تثبيته من فكرة نفور الولي من الحياة الحضرية (10)، وينطبق الأمر كذلك على كتاب المستفاد، وعليه فإن الاستقرار بالخلاء يعبر عن مرحلة بعينها من مراحل حياة الصوفي، إذ تختل علاقته بالمدينة أو أي تجمع بشري آخر، لينطلق في رحلته الصوفية منقطعاً منعزلاً، وليستقر في النهاية في إحدى الحواضر التي تعج بالحركة (11)، أو التي يراها الشروط الملائمة لممارسة نشاطه الصوفي، ولتصريف أفكاره الإصلاحية، أو على الأقل للقيام بواجبه تجاه المجتمع، وهذا التصور يعززه ما جاء في «المقصد الشريف» بخصوص الطبقة الثالثة، لأن ما استخلصه من تجربة ووصله من حقائق وفضائل لا قيمة لها في حد ذاتها بقدر ما تترجم إلى فعل يدل الناس ويرشدهم.

فعلاقة الـولي بالمدينة تختلف طبيعتها باختلاف طبقات الأولياء: فـالأولى تقيم بالعمارة، والثانية تنتقل من عمارة لأخرى، أما الثالثة فالولي يعود إلى المدينة في نهاية المطاف بعد رحلة وسياحة في الأرض وإقامة في الخلاء، جاء في المقصد الشريف: «ولا بد للولي بعد نهايته من الرجوع إلى الخلق، ضرورة على وجه الرحمة والإفـادة، لأن الأولياء أئمة الخلق وقدوتهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة. فمن عرف ولي الله تعالى، كمن عرف الله، لأن الولي باب الله... وأبواب الله كثيرة، وباب الله على الحقيقة هو الولي لأن الولي لا يدرك إلا على الله تعالى. وهذا الولي هو الذي لا يشقى جليسه، فاغتنم معرفة الأولياء في الدنيا، لأن لهم يوم القيامة حالات لا يدرك سماعها إلا القليل من الناس» (12). وهو التصور الذي يتعزز بما قاله أبو مدين الغوث: «من علامات صدق المريد في إرادته، فراره عن الخلق، ومن علامات صدق فراره عن الخلق، وجوده للحق، ومن علامات صدق وجوده للحق، رجوعه للخلق» (13).

والحاصل أننا أمام ثلاثة أنواع لحركية الأولياء ومسلكهم الحياتي: 1ـ حركية داخلية. 2ـ حركية من عمارة لأخرى. 3ـ حركية من العمارة إلى الخلاء. من هذا المنطلق نتساءل: ما محددات علاقة الولي بالعمارة، خصوصا لدى الطبقة الثالثة، التي تغادره نحو الخلاء؟ ولمَ هذا الفعل؟

يقتضي خروج الولي من العمارة مبرراً مقنعاً، يمكن الأخذ به باعتباره نموذجاً تقدمه كتب المناقب؛ من

تفش للظلم أو للانحراف؛ أي الفساد بصيغة جملية. وهذا الخيار بمثابة الفرار بالذات من التيار العام، ورفضه. بمعنى أننا أمام موقف سلبي تجاه قضايا المجتمع، فالصوفي يرفض الزمن والمكان معا، لأن زمنه الذي يجمعه بجماعته زمن فاسد، أما زمنه الخاص به زمن صفي وصالح. لهذا فالاتجاه نحو الخلاء بمثابة رفض لمجمل الإنتاج المادي والذهني للجماعة المنتمي إليها، وقيمها السائدة؛ أي رفض لثقافة العمران البشري، التي يسودها الفساد العام، الذي يتفاقم خاصة بالعمران الحضري.

والحاصل أن في رفض الصوفي للمدينة رفضا للثقافة، ولعل هذا الرفض السلبي يحمل خياراً نقيضاً، فأين يتجلى هذا الخيار؟

يتجلى هذا الخيار في الاتجاه نحو الخلاء باعتباره مجالاً غير خاضع لـ»عقلانية» الإنسان وفعله المباشر وغير المباشر، إنه اتجاه نحو الطبيعة، فراراً من ملوثات البيئة المدنية، من أجل الخلاص والخلوة بالذات والتقرب من الله. في هذه المرحلة من السياحة يقيم الولي علاقة خاصة مع المكونات الحية للطبيعة من نبات وحيوان، إلى أن يصير هو أيضاً عنصراً مندمجاً وأحد مكونات هذه المنظومة الطبيعية. حيث ينعدم في خضمها الإحساس بالخطر والخوف من الموت، بل يعيش في ألفة مع الحيوانات الضارية، وكأن «الطبيعة مجال للحرية»، هذه الحرية تصل عنده إلى أقصاها حينما يحصل له الكشف والمطلع، ويتجاوز قوانينها بالطيران في الهواء والمشي على الماء على النحو الذي تُخبرنا به كتب مناقب الأولياء وكراماتهم. أو لم تقل الصوفية بالتخلي والتحلي والتجلي، والجلوة بعد الخلوة؟ فبعد محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد، يخرج العبد بالنعوت الإلهية (14).

وأخيراً مرحلة العودة؛ أي العودة إلى المدينة، بعدما يكون الولي قد ترقى في الأحوال والمقامات، وحصل له اليقين، وتحققت له الكرامات، لممارسة الوظيفة المنوطة به؛ أي الفعل الإصلاحي في الثقافة التي رفضها في البداية. وتأسيساً على ما سبق ذكره، ننتقل من الرفض السلبي ــ كما يمكن أن يبدو ــ إلى السلوك العملي الإيجابي. فحالة الطبيعة صقل للذات وتهذيب لها، بإعادتها إلى صفائها وأصالتها، وإزاحة كل الميولات التي تنجم عنها الشوائب والملوثات، حتى تكون على الشكل المثالي، أو كيف ما ينبغي أن تكون عليه. ويبدو أن في عودة الولي إلى المدينة فعل في ثقافة المدينة (15)، إذ لا معنى لما يُكشف للولي في المنظومة الطبيعية من حقائق، ولا قيمة لما تحصله تجربته من أفكار وأخلاق بعيداً عن المجتمع.

3ـ تشكيل المقدس:

إذا كانت الثقافة هي مجموع الإنتاج المادي والذهني، فالصوفي ينتج ثقافة خاصة، هذه الثقافة يرى من الضروري أن يعمل بها المجتمع، لتصير عبر الزمن نموذجاً ثقافياً يُقتدى به لدى من يختار هذا الطريق. فأي سلوك اجتماعي أو اتجاه المجتمع ما هو إلا سلوك ثقافي. والصوفية مهما تباينت درجتهم في التصوف ومقاماتهم في سلك الولاية، ينتجون نمطاً من السلوك يصير مع الوقت نموذجاً اجتماعياً ثقافياً.

هكذا ننتقل من علاقة الولاية الصوفية بالمجتمع، إلى إنتاجها للثقافة الاجتماعية، عبر المرور بقناة الطبيعة، وكأن الطبيعة هي حلقة وسطى بين الإنسان وعالمه الإنساني، أو بين الولي وجملة العلاقات والقيم الاجتماعية التي طالها من الفساد ما فرض عليه الخروج من هذا المجتمع، أملاً في العودة إليه وهو قادر على تشذيب ما عكر صفو الإنسان و»طبيعته» التي لحقها التغير والفساد، من جراء العلاقات

الملف.

الاجتماعية وما ينتج عنها من ابتعاد عن القيم الطبيعية الفطرية.
فالطبيعة والسياحة تمنحان للولي قدرته على ذاته أولاً، وعلى المجتمع ثانياً، وعلى الثقافة ثالثاً بإنتاج الأفكار والقيم التي تصير معايير مؤسسة وفاعلة في المنظومة الثقافية الاجتماعية؛ أي على المجتمع أن يكتسب نمط سلوك الولي، وأن يخضع له، وهذا أمر متيسر مع ما يملكه من أدوات للضبط والهيمنة، المتمثلة في السلوك النموذجي المتبني للقيم الخلقية «المثالية»، وأحياناً الخارق والمفارق، سواء تعلق بالكرامة أو لم يتعلق بها، من لباس أو حركات، ما دام المجتمع يطمح من تلقاء ذاته إلى غير المعهود، أي أنه يلبي حاجاته مما هو غير طبيعي وغير عادي، بفضل الولاية التي تمر عبر قناة الطبيعة، لتهيمن على الطبيعة والثقافة في الآن نفسه، فتتحقق له الهيبة (الكاريزما) التي تمكنه من استقطاب الناس حوله. فالصوفي يعيد تشكيل الثقافة عبر قناة الطبيعة، والطبيعة على هذا الأساس تتخلى عن «طبيعتها» من حيث هي خلاء، لتندرج في المشروع الصوفي، كما أن الصوفي ذاته يتخلى عن ثقافته ليندرج في مشروع الطبيعة، وهما معا يعيدان صياغة المنظومة الثقافية.
خلاصة القول إن تشكّل المقدس في الخطاب الصوفي المنقبي يقوم على مستوى الزمن والتاريخ من خلال السند وإلحاق الزمن الحالي بالأزمنة المرجعية المحققة له، وعلى مستوى المجال من خلال حركية تضمن له، إلى جانب الرياضة والتصفية، الفرادة والتميز.

الهوامـــش:

1. الكتابة الصوفية ماهيتها ومقاصدها، محمد مفتاح، مجلة كلية الآداب الرباط،ع. 2، 1977، ص. 5. 26. قضايا في دراسة التاريخيات، عبد الأحد السبتي، مجلة أمل، ع. 15، 1998، ص. 18.
Abdelmajid ZEGGAF, Entre l' histoire el la hagiographie: Le récit hagiographique, Histoire et linguistique, texte et niveaux d' interprétation, Rabat, 1992, pp. 51-52.
2. 3 Roger CAILLOIS, L'homme et le sacré, Paris, 1950, p. 40. المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، عبد الحق البادسي، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1993، ص. 22-20.
4. إثمد العينين في مناقب الأخوين، ابن تيجيلات، تحقيق محمد رابطة الدين، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب الرباط، 1985-1986 (مرقون)، ج. 2، ص. 334.
5. المقصد الشريف، ص. 22-23.
6. نفسه، ص. 23-25.
7. انظر المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة، الميلودي شغموم، مكناس، 1991، ص. 223.
8. المقصد الشريف، ص. 26.
9. اصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، ابن عربي، بيروت، د.ت.، ص. 7.
10. Halima FERHAT et Hamid TRIKI, Hagiographie et religion au Maroc Médiéval, Hespéris Tamuda, Vol. XXXIV, 1986, p. 41.
11. الولاية الصوفية والمدينة، محممد رضى بودشار، مجلة أمل، ع. 41 (التصوف في المغرب قراءات وتأويلات)، 2013، ص. 35.
12. المقصد الشريف، ص. 26-27.
13. المستفاد، ج. 2، ص. 44، وفي الهامش يقول محمد الشريف: "أورد محيي الدين بن عربي هذه القولة، ونسبها لشيخه أبي مدين. انظر الفتوحات المكية، ج11، ص. 379-380".
14. اصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 13.
15. انظر أهمية مفهوم في الخطاب الصوفي في: عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي، سعاد الحكيم، بيروت، 1994، ص. 66-72.

التصوف والطبيعة، من منظور الرحلة المغربية: قراءة موازنة

الحسن الغشتول *helghachtoul@gmail.com* // أستاذ باحث

الطبيعة بين الحقيقة والخيال المأنوس :

نتصفح خطابات الرحلة المغربية الصوفية وننتقي من الأخبار والحوادث المروية فيها، ما نعتقد في فاعليته ومرانته، أي ما نعده سبيلاً نطرقه للتغلغل في صميم التجربة الأدبية للرحالة باعتباره ذاتاً لا تنفصل عن محيطها الطبيعي، وبوصفه مالكاً لقدرة خاصة في بناء المعاني وتأسيسها في نطاق الوفاء لتقاليد ومواضعات اقتضتها سنة السرد الرحلي. وعلى أساس هذا الاختيار المنهجي نتتبع حديثاً من أحاديث الرحالة المكي بن ناصر، حيث يعطي لزاوية تمكشاد صورة عينية يلتفت الذهن فيها إلى علامات ثقافية تحيل على مدركات فنية وجمالية تلتئم دلالتها في سياق فكري ومجال تداولي مخصوصين. يقول الرحالة:

«ودخلنا زاوية تمكشاد قرب الزوال يوم الجمعة، ورأيت بها عمتنا، بل عمة ابننا السيدة عاتكة بنت الإمام أبي عبد الله بن ناصر رحمه الله، ورضي الله عنه... وسرنا على طريق يسمى تَجَرْزُوزت، وهو طريق صعب المجاز، وما لكنهه حقيقة ولا مجاز، ووجدنا به بقية جراد وأثر جمل في حجر صلد بغضونه وجميع صفته، وعليه علامة بأحجار كي يراه المار على الطريق، وسألت رجلاً من سكانها فقلت له: ما هذا الأثر فقال لي: أثر ناقة النبي صلى الله عليه وسلم. فقلت له: النبي صلى الله عليه وسلم، ما دخل المغرب قطّ. والله تعالى أعلم بغيبه» (1).

نجد أنفسنا هنا أمام حركة متأثرة بعوامل فكرية ودينية تملك سلطة توجيهية واضحة، حيث يشاء السارد للذوات أن تتعقل نفسها في ظل تجربة روحية خاصة، لاسيما أن المسافة بين هذه الذوات والأعيان، هي مسافة ذهنية تغدو رحلة الفرد فيها جزءا من تجربة حيوية ذات إيهاب ديني. لهذا فإن ما لا ينتمي إلى الدين ـ بما ينشعب عن هذا الدين من ممارسات وأعمال روحية وتعبدية ـ إن هو إلا شيء نشاز، أو هو فُضلة من فُضلات التجربة الحيوية الباطنة للرحالة الذي لا يأبه إلا بالصفة القدسية للمكان، ولا يتداعى بالإيجاب إلا للأشياء التي لها رمزية دينية خالصة.

وفي هذا السياق نتساءل: ما قيمة مسار حركة السارد في الرياحين الوردية؟ هل يصح أن ننظر إلى التراكمات اللغوية والأسلوبية الموظفة في جزء من الرحلة، فنتقصى الحديث عنه بمعزل عن المنهج العام الذي ارتضاه الكاتب لنفسه في عمله الرحلي برمته، أم لنا أن نسلِّم بأن السؤال عن كيفية كتابة هذه الرحلة لا ينفصل عن سؤال آخر، هو لماذا كتبت هذه الرحلة، أي ما هي وظيفتها؟

غير خاف أن الكاتب هو الذي يراقب السَّننَ في رسالته الكلامية، فينظم أسلوبه على شاكلة يقصد إليها قصداً معلوماً. فكأنه يراقب عملية الإدراك التي يقوم بها القارئ ليصل به إلى نتيجة يرومها. لهذا، يكون المؤلف واعياً بما يقول، ومنشغلاً بالطريقة التي آثر إخضاع رسالته القولية إليها. كما أنه لا يكون ـ في مقابل ذلك ـ مكترثاً بالمحتوى الدلالي لتلك الرسالة فقط، وإنما يحتاج أيضا، إلى قدر من التيقن من شأن إيصال موقفه الخاص، خصوصا أنه ينتظر من القارئ أن يفهم مراده، وفي الوقت نفسه، يبتغي أن يشاركه في وجهات النظر، ويميز في تلك الرسالة القولية بين ما يعدُّه شيئاً رئيساً وما يعده شيئاً ثانوياً (2).

وقياساً على ما ذكرنا، نرى أن الحقيقة التي تُدرَك في صيغة عينية من خلال الرياحين الوردية، هي الحقيقة الدينية التي يريد الرحالة الوصول إليها وتحصيلها في شروط زمانية ومكانية محدَّدة، استنادا إلى تجربة خاصة تسمح ببناء مقامات تواصلية بين قوى فاعلة متمايزة، سواء أكانت هذه القوى آدمية أم حيوانية.. مادية أم قيمية. يتحرك السارد في مجال الزاوية والروضة، والطريق الوعرة ذات الصفة العجائبية، وتتجمع في هذا المجال صور سُحبت من الذاكرة الجماعية للأمة، والتبست بالرمز والخيال. فمن هذه الصور صور لحيوانات اقترن ذكرُها بالصبر أو الخير، أو البأس والمعاناة. يجابه القارئ في مسار السرد لغة مليئة بدلالاتها التاريخية العميقة. يواجه صورا لآثار سلوكية وكلامية ذات دفق رمزي متجذر في الماضي. غير أن الحاضر لا ينفك عن تلك الصور، لأن السياق الاستعمالي الذي وردت فيه يُثبت أن هذا الحاضر يستمدّ من معينها. ونحن نعني بتلك الآثار المنظومة بين تلافيف الصور المسرودة أن التواصل السلوكي والكلامي والحيوي الذي نجمله في فكرة الامتداد (3)، هو مقصد من المقاصد التي تثبتها القوة الإجرائية للمبنى السردي في هذا الخطاب الرحلي المنظور إليه.

ثم إن السارد أثبت كفاءته في انتقاء العبارات وتوزيعها دون إجحافه بوضوح الفكرة، أو تقصيره في استعمال الخيال؛ كما هو الحال في الوصف الأسطوري للطريق الوعرة التي ليس لكنهها حقيقة أو مجاز. غير أن المجال يبقى مفتوحا لكي يتنمّى الحس الأسطوري ، بل لِيزيد رسوخا بفعل رغبة السارد في إدماجه إدماجاً وظيفياً، حيث يتّخذه مكوِّنا لا تستقيم دلالة الخطاب إلا به.

والحاصل أن الأسطورة تنبثق من صوت متضمن في الخطاب الرحلي، وهو صوت يحيل إلى وعي شخصية من الشخصيات التي ورد ذكرها في ذلك الخطاب، أي إن رأي تلك الشخصية لا يلزم الراوي بالضرورة أن يكون معتقدا بصحته. لكننا مع ذلك نفترض أن حال هذه الأسطورة ليس مستقراً. فلعله يتخطى وعي الشخصية المذكورة ويستحيل إلى موضوع رئيس يلزم عنه بناء المعنى الكلي للرسالة الموجَّهة في الخطاب.

إن لكلام الشخص الذي اعتقد أن ما تبقى من الجمل هو من أثر ناقة الرسول صلى الله عليه وسلم، وظيفة مهمة في السرد، وهي وظيفة منطقية تتأتى من خلال الأثر البلاغي للصورة التي ترسخ في الذهن. يريد الرحالة ليقنعنا بأن أرض المغرب بامتداداتها الجغرافية المتمايزة هي امتداد من حيث العقيدة والثقافة لأرض المشرق ولأرض النبوة على وجه التحديد.

وإن جواب الرّاوي على كلام الرجل البسيط، أي الجواب الذي يشير إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم،

لم يدخل قط إلى المغرب، يكاد يكون ـ حسب منطوق الرحلة ـ جوابا حاسما لولا أن السرد يتعقّبه بعبارة تضيف اعتبارات جديدة، حيث يقول الرحالة: «والله أعلم بغيبه». وهكذا نلاحظ كأن سمة الخرق التي تنطبق على كلام الشخص البسيط، قد تمّ دحضها بالحجة العقلية والتاريخية، وتم قبولها باحتراس فني وأسلوبي من وجهة بلاغة السرد في خطاب الرحالة، وكأن الراوي يريد الاحتفاظ بها بذرة فنية يرعاها جانب الخيال، إذ يفترض أن يعي المؤلف بإمكان استثمارها استثماراً بلاغياً يفيد دلالتها على إثبات التلاحم بين المغرب والمشرق الإسلاميين، علماً بأن البلاغة بحسب هذا المفهوم تعد وجها من وجوه التحويل الرمزي ضمن مسار العبور نحو المعنى، فهي ضرب من التأثير بواسطة الاحتفاظ بصور الماضي، والإبقاء على وقعها الذي يكون عونا على مقاومة الزمن الفزيائي الرتيب وعلى ممارسة العود الأبدي إلى الأصول.

ولما كان الجانب المعيش من التجربة المتحققة في الواقع، مما تنبئ عنه المشيرات والعلامات التي أضحى مفهومها نتاج تمثل يتحقق في جوهر الاستعمال والتداول، فإن تلك المشيرات والعلامات نفسها تكتسي في طور بنائها النصي طابعاً نسقياً مختلفاً. ووفقا لهذا، نكتشف في هذا الأنموذج الذي أوردناه من رحلة الرياحين الوردية، تداخلاً بين الذوات الإنسانية والطبيعية. فعلى الرغم من بساطة الحكاية في وجهها الظاهر، لا نستطيع أن ننكر أنها تمتاز بعمق بنائي، فالشخص «البسيط» الذي يمثِّل ذات الناطق المباشر بفعل التكلم، ليس هو المسؤول عما يقول، وإنما مرجع قوله هو الثقافة الشعبية الرمزية المتحكمة في الحركة الذهنية للعقل المغربي، والراوي الذي يمثِّل قائماً حقيقياً على إنجاز فعل التكلم، قد يكون له قدر من المسؤولية في استمرار هذا الفعل بوجه من الوجوه، وذلك إذا قدرنا رغبة هذا القائم في تعديل ذلك الفعل تعديلاً رمزياً مع الإبقاء على جوهره الوظيفي. ونعدُّ في هذه الحالة خطاب الرحالة الذي يلبس لبوساً عقلانياً وخطابَ الشخص «البسيط» الذي يورد الأشياء في كلامه على علاّتها، عنوانين لحقيقة واحدة؛ فهما متماثلان في العمق، حتى وإن كان الخطاب الأول أشدَّ حرصاً على التعليل واستعمال العقل، والخطابُ الثاني أكثر ميلاً إلى التبسيط، واعتماد الخيال.

إن شروط المقام تثبت لنا هنا، أن الصورة التي يقوم مِدماكها على مفارقة جلية تؤدي إلى الوحدة والجمع والائتلاف. فليست الصورة دالة على مفارقة بين برهان عقلي وبرهان نفسي، وإنما هي تعبير عن وجه من وجوه استئناس العقلاء، بأفكار أناس بسطاء، طالما نسجوا بعفويتهم حقائق لا يجحدها التاريخ.

تضرب لنا تلك الصورة مثلا لهذا الاستئناس الذي يصير الخيال بموجبه تخييلاً، والانفعال فعلا، والحكاية البسيطة أسطورة ذات عمق ثقافي وحضاري. فلعلها مثال لانصهار الوعي الفردي بالبناء الاجتماعي على الوجه الذي تنزع فيه الكلمات منزعاً مغايراً لكل منازع التشْيِئ. ورحلة الذات هنا ـ وفي مثيلاتها من هذه الحالات ـ لا تقطع وشائجها مع الذات الأخرى التي تُباينُها، كما أنها لا تقصد إلى مغايرتها مغايرة كلية. فإذا كان موقف الشخص البسيط عفوياً وأحوج إلى أن يرشد بالمنهج والدليل، فلعله يصدر عن مورد تصديقه بالغيب، بمثل ما أن حرص الرحالة على مخالفة ذلك الشخص لا ينأى به عن الحق أو الجوهر الذي يضمه إليه. فالخلاصة هي أن الجسر الذي يربط بين الذاتين، هو إيمانهما بالغيب ورغبتهما الظاهرة أو المكنونة في معانقة السر المطلق.

الملف.

صورة الطبيعة المتوارية:

ننظر بعد هذا في نص رحلي آخر نحسبه قريبا في مقصده العام من النص السابق، وإن كانت الصورة التي يحملها الخطاب الصوفي هذه المرة تبدو أقل احتفاء بالمظهر التاريخي وبالجوهر الإنساني من حيث هو بناء علائقي دنيوي تشي به حركة الطباع والنفوس البشرية. ويتعلق الأمر بنص الرحلة المرصعة ببديع اللآل، في ترحال الشريف المنيف سيدي محمد الخمال، لمحمد بن محمد الرايس الفاسي (4).

إن الحديث عن الحظوة الكريمة التي ينالها الرحالة بفاس، ليوحي بكثير من المبالغة، فالحركة الاجتماعية للناس الذين يتحدث عنهم شديدة التجانس، وكأنها تجري خارج نسق التاريخ، وفي معزل عن حدوده. بل يعيد الكاتب تنسيق نظرته للطبيعة والكون، لا على أساس الدخول في عملية استبطان عرفاني، وإنما ليكسب المكان وجهاً استيهامياً تنعكس عليه صورة الشيخ.

ولئن أصاخ صاحب الرياحين الوردية إلى من آنسوه في الوجود، وعدّد عناصر الطبيعة من حيث هي مجال بيئي مشترك يجمعه بهم، فإن كاتب الرحلة المرصعة خلافا لذلك آثر، أن يتجاهل الخصوصيات المتعلقة بالجمهور الذي يحيط بالرحلة، ويشكل مكوناً أساسياً من مكونات معناها.

إن نظرة المؤلف إلى الناس فرع من نظرته إلى شيخه. وإزار العظمة الذي يلبسه هذا الشيخ، قمين بأن يوجِّه منطقَ السرد في الرحلة، حيث يكون مركز الحديث فيها، هو الفعل النبيل الصادر عن ذلك الشيخ في منأى عن كل الأجواء التي تشي بالتوتر، أو تحمل دلالات التنابذ والتنافر. لا يتيح السارد لنفسه الفرصة في رحلته لكي يرعى رعاية فنية، فكرة تنتمي إلى عقيدة خلافية. فإذا كان الفعل النبيل في جوهر الحكي الكلاسيكي يقوم على أساس وجود الصراع والإقرار بالاختلاف، فإن هذا الفعل في هذه الرحلة، لا ينمو النماء المتقلب بين طوري الحركة والفتور، والمترنح بين درجات التحسين والانحطاط، لأن الشيخ ليس مسؤولا عن سقطة من السقطات التي ينجم عنها سلوك تطهيري، وهو ليس كائنا يتردّى بين مهاوي السقوط، لأنه لا يواجه أصلاً، قوى تعدلُه، أو تفوقه شدة وعتواً، فلا أثر في مبنى الحكاية التي ترصدها الرحلة لوجود نواة سردية يكون الرهان فيها، جعلَ مقابلة ضدية بين عقيدة الشيخ والعقائد الخلافية بالنسبة إليه. لهذا ما كان للكاتب أن يلفت الانتباه إلى أمر كهذا ابتغاء إثباته حجية موقف شيخه، وسدِّه باب كل ذريعة مؤدية إلى التشكيك في سلطة عقيدته.

إن منطق السرد يقضي بعدم تزحزح تلك السلطة من موضعها، فصاحبه يقصي كل العقائد المناوئة ويسكت عنها، ولا يرى سبيلاً إلى التحاور إلا في نطاق معلوم، أي في ظل عقيدة تُكسب الفرد «المتعاليَ» بعداً خارقاً، حيث يكون لفعله النبيل مفعول استقطاب الذوات إليه. إن التحاور الناجم عن هذا الاستقطاب تحاور غير طبيعي، لأنه لا ينبني على تعارض في المواقف والآراء، ولا يلزم عنه قول معترض، ولا يستند أصحابه إلى فاعلية حجاجية واستدلالية توظف لغة المنطق. ومن الطبيعي أن تكون بعد هذا حركة الآخرين وتصرفاتهم ـ حسب رأيه ـ دليل مباركة وتمجيد لما ينتج عن الفعل النبيل المنسوب إلى الشيخ، أثناء رحلته في مسار تطوري، لا يقبل التقهقر. فلعل الحركة الاجتماعية التي يسعى الكاتب إلى رصدها هنا، تظل حركة ملحقة بهذا المسار، ومرتبطة به ارتباط الفرع

بالأصل، فما تلك الحركة في حقيقة أمرها سوى وجه مقَنَّع للحقيقة التاريخية، التي تتحجب وراء زيف الأساليب الأدبية، أو رونق العبارات، وسحر الأسطورة. فماذا يعني موقف الكاتب، أثناء رصده لحركة اجتماعية تكون قواها كتلة بشرية لا يتاح للقارئ أن يعرف شيئا عن تفاصيلها، أو يدرك سمتاً من متغيرات طباعها وأمزجتها؟ هل يعني هذا أننا نكون في هذه الحالة، أمام حجة أدبية، أكثر من كوننا أمام حجة تاريخية وحضارية؟

ربما يليق بنا أن نرجح المعنى الثاني. لكن، ينبغي أن نسلم في الآن نفسه بأن الكاتب كان واعيا بخصوصية رسالته القولية التي تحمل وجهين متراكبين؛ فهو يوحي من خلال قوله، بأنه يقر بحقائق تاريخية واجتماعية ثابتة، لكنه في مقابل ذلك ينقاد بالقارئ إلى وجهة وحيدة، حيث يستدرجه لإقرار سلوك عقدي معين، فيستصحبه في زيارة لا تعتريها موانع، ولا يكون لمداها انقطاع، ولا ينتاب محبيها شعور بكلل.

إن من الوجهين المتراكبين اللذين تحملهما كلمات الرحلة وتعابيرها، وجهاً تلويحياً يقتصر عند حدود لا يتعداها؛ إذ يوهم السياق بأن الكاتب ربما يكون من المدقِّقين الذين يحيطون بالظاهرة التاريخية إحاطة تستند إلى شروط عقلية واضحة، ووجها آخر ليس فيه من المؤاربة والوهم الصريحين شيء، لأن اللغة التي يستعملها السارد، تفصح هنا عن مطاوعة جلية للذات التي تطمع في أن تختزل التعدد ـ بمختلف أشكاله ـ في وحدة معينة.

وإنه طبقاً للخبرة التي تعيشها هذه الذات، يصبح الكاتب ـ وهو ناسخ هذه الخبرة من الحياة الوجودية إلى الحياة الأدبية، غير مسؤول عن أي اعتراض، من الآخر الذي يبتغي استيفاء وصف حركة المجتمع لشروط التحقق والتدقيق، من الناحية التاريخية. يغدو الكاتب في هذه الحالة أكثر انسجاماً مع ذاته، ووفاء لمنظومته النظرية، فهو يجنِّب نفسه عبء التوهيم والتزييف اللذين جنح إليهما في البداءة. ثم يتبين له بعد ذلك أن الحظّ الذي يملكه، هو قدرته على إقرار سيادة الخطاب الصوفيِّ الذي يعتقد بمصداقيته. لهذا، كان منتهى ما يسعى إليه في خطابه، وصف مسيرة رحلة تسيح الأنا خلالها في فلك زمنيٍّ وجوديٍّ متصفٍ بتعاليه. أما الاعتراضات والأسئلة التي لا تخضع إلى نسق الخبرة الصوفية المنبثقة عن هذا الزمن المتعالي، فالكاتب ليس معنيا بها البتّة.

ويعضد ما نميل إليه، أن الكاتب يتكلم بصيغة الإجمال عن الجمهور الجمّ الغفير من الذين هبوا للقاء الرحالة، ثم يوحي بعدئذ بأنه سوف يعمد إلى التفصيل في كلامه عنهم وعن بيئتهم، ليعود إلى إجماله الذي يتناسب مع المقصد العام من كتابة رحلته.

إجمالاً، يستفاد أن ظاهر اللغة في حديث الرحلة متسق مع طبيعة الأخبار التاريخية الخالصة، لكن هذا الحديث شديد الصلة في لبابه بالأخبار الدينية والصوفية المتواترة عن طريق السلوك والعادات. فلم يكن غرض الكاتب أن يُفَصِّل في ذكر الوقائع، أو يجعل من حكيه مادة علمية ذات طبيعة مرجعية ثرة، بحيث تسمح لمن يسترفد من معينها أن يحيط إحاطة دقيقة بالأحداث التاريخية، ويقف وقفة مستفيضة عند تفحص عللها وأسبابها ومسبباتها، وإنما كان مأربه إعطاء صورة تجسّد موقف مجتمع يعتدُّ بتاريخه الولويِّ، ويُسبغ على الأولياء كل صفات المجد والبركة، ويحيطهم برداء

من التعظيم والتقديس، ويرى فيهم المثل الأعلى الجدير بأن يُقتدى. ثم إن هذا المجتمع ـ وفقاً لما تنبئ الصورة عنه ـ يمدُّ يده إلى هؤلاء طوعاً منه، لكي يستجيبوا لحاجاته الفطرية الاجتماعية، من حب للعلماء ومواساتهم، أو مساعدة للمستضعفين وإنجادهم. لقد نالت الصورة من التحبيك الأدبي ما جعلها قادرة على إقرار سيادة الفرد عن طريق استعراض سردي للمراحل المتدرجة والمتنامية والقائدة إلى بيان السلطة الرمزية التي يحتفظ بها ذلك الفرد الذي توارت خلفه الطبيعة بظلها الذي لا يلبث أن يكون وجها أسلوبياً مُتمماً للمعنى؛ إذ لا يبوئها السياق منزلة التبئير الدلالي، وهذا ظاهر في إطلاقية الأوصاف المستعملة لدى السارد. ويكفي دليلاً في ذلك قوله «فدخل البلدة المذكورة، ذات الأعلام المنشورة، في محفل عظيم، وموكب جسيم، والكل فرح بقدومه غاية الفرح، وزال عنه كل نصب وترح» (5).

خلاصة:

يبدو إذن أن صيغ الحكي وزوايا النظر في التجربتين الصوفيتين تختلف اختلافاً بائناً، حيث يمسك النص الأول بزمام قواعد رمزية بانية، لا تفتك بعقل البسطاء أو تجور عليه. بينما يظل النص الثاني دالاً على الثابت البنيوي في الظاهرة التاريخية التي ينزع الرمز منها قوتها العيانية المادية، ثم يغمسها بكلياتها في غور الذات.

وبعد، فلعل هذين الأنموذجين بما يكشفان من مقامات وأحوال صوفية، يشجعان على التفكير في مآلات جديدة للتقاطع والالتقاء، أو التوليف بين زمن تاريخي يعاش، وزمن نفسي تصنعه رموز هي إلى الروح أقرب وبالوعي الجمعي ألصق، على أن ما يُستحصل من هذا التوليف الأدبي يكون نتاج إعزاز لطاقة الفن الصحيح في علويتها، طاقة الفرد المهيإ بالعقل والوجدان ليسكب روحه في الطبيعة.

الهوامـــش:

1ـ الرياحين الوردية في الرحلة المراكشية، محمد المكي الناصري) ـ 1170هـ(، مخ. خ. ع. ج. 88. ص. 4.

2ـ Riffaterre, M., Essais de stylistique structurale, Paris, Flammarion, 1971, pp. 34-35.

3ـ فهارس علماء المغرب من النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة ـ منهجيتها ـ تطورها ـ قيمتها العلمية، د. عبد الله المرابط الترغي، منشورات جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، 1420هـ/ 1999م، ص. 393.

4ـ الرحلة المرصعة ببديع اللآل في ترحال الشريف المنيف سيدي محمد الخمال، محمد بن محمد الرايس الفاسي)1324هـ/ 1906م(، مخ. ع. ك، ج. 2، ص. 467.

5ـ المصدر نفسه، ص. 105 ـ 106.

الإنسان الطيني والإنسان الديني: «منظور صوفية الغرب الإسلامي»

الغزواني المتيوي *elghazouanirooui@gmail.com* // أستاذ باحث

1. قدّم صوفية الغرب الإسلامي رؤية خاصة للإنسان المبدع في تدينه، رؤية متحولة تحولَ وجودهم العميق، المتقلب في سلم الصيرورة والتطور الروحي؛ وبذلك تجاوزوا الفهم الديني الجامد للإنسان ماهية وقيماً؛ لقد أرسوا في شأنه فهماً جدلياً حَرِكاً يوازن بين الثابت والمتحول وجوداً ووُجُوباً، فطرة واكتساباً. فما هي خصائص تلك الرؤية وذلك الفهم؟ وما هي تجلياتهما في نصوصهم؟

2. لا شك أن الرؤى الصوفية نَمَتْ من خلال فعالية الفهم والتأويل للنص القرآني، غير أن صوفية الغرب الإسلامي ضبطوا تلك الفعالية بمنهج خاص؛ هو منهج الاعتبار والاستبصار؛ ولا غرابة أن تكون جذور هذا المنهج موجودة في آيات من الكتاب الكريم التي تحث الإنسان على التفكر والتذكر والتدبر والنظر في آيات الآفاق والأعماق. والحق أن أعظم صوفي سعى إلى إرساء قواعد ذلك المنهج هو محمد بن مسرة الجبلي [ت. 319هـ] في «رسالة الاعتبار». لكن من شدة ما سُفِّه مذهبه من طرف خصوم العقل والتصوف لا زال مجهولاً عند عموم القراء. وهذه مناسبة لإعادة النظر في كثير من الأحكام المسبقة التي طرحت جزافاً حول الرجل ومدرسته.

إن الاعتبار عند هذا الصوفي عبور بالفكر والنظر من ظاهر الصُّور والسُّور إلى باطن الحِكَمِ والعِبَرِ؛ ينطلق فيه المعتَبِرُ من تدبر آيات الأعماق عروجا نحو آيات الآفاق ثم ينقلب راجعاً من الآفاق نحو الأعماق مسترشدا بآيات الكتاب. قال ابن مسرة:

«فالعالم وخلائقه كلها وآياته دَرَجٌ يَتَصَعَّدُ فيها المعتبرون إلى ما في العُلا من آيات الله الكبرى... فَهُمْ يرتقون بتصعد العقول من مقامهم سِفَلاً إلى الآيات العُلا. فإذا فكروا أبصروا؛ وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حَكَتِ الرُّسُلُ... فوجدوا الاعتبار يشهدُ للنَّبَإِ ـ أي للوحي ـ ووجدوا النبأ موافقا للاعتبار لا يخالفه... فبهذه الطريقة ... يُكْتَسَبُ النور الذي لا يُطفأ أبداً» (1). ثم أضاف: «ولا يصل بشرٌ إلى معرفة علم الكتاب، حتى يقرن الخبر بالاعتبار ويحقق السماع بالاستبصار» (2)

وبهذه الكيفية شيد ابن مسرة مفهوما متطورا للوجود الإنساني؛ أصله قبضة طينية ونفخة روحية، جمع في كينونته «أضداداً متنافرة» (3)؛ خاضع لمبدإ التقليب والتصريف في أطوار نشأته الطينية والدينية، المادية والمعنوية؛ مقيد في جسده بقوانين عناصر الطبيعة، مطلق في روحه بشهادة الفطرة (4). وحيث إن جسد الإنسان خاضع لترتيب قوى العناصر التي بها انتظمت آيات الآفاق من العَرْشِ

إلى الفَرْشِ، كذلك انتظمت آيات نفسه وأعماقه ـ وفقاً لهذا المنظور ـ عن طريق ترتيب مدخلات الحس ومخرجات الوعي. وفي حالة استرشاده بآيات الوحي تتكون نِظْمَةُ اعتباره عن طريق ترتيب الأدلة المفضية إلى تحقيق التطابق الممكن بين الوحي والوعي والنفس والوجود (5). ولولا اتصال أدلة الاعتبار بعضها ببعض لما دل أول الوجود على آخره ولا آخره على أوله؛ ولَمَا عَضَدَ ظاهرُه باطنَه ولا باطنُه ظاهرَه. ومن ثَمَّة «جاء خبر النبوة مبتدِئا من جهة العرش نازلا إلى الأرض، فوافق الاعتبارَ الصاعدَ من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء لا فرق. ولم يأت نبأ عن الله بيِّناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبإ. وليس في العالم آية دالة على نبإ إلاَّ والنبوة قد نبَّئت به ونبَّهت عليه؛ إما تفصيلاً وإما [إجمالاً]» (6)

1.2. هذا المنهج المسري في الاعتبار والاستبصار، سوف يتجذر في الرؤى الصوفية الأندلسية المغربية اللاحقة؛ لا سيما مع أبي الحكم عبد السلام بن برجان وأبي الحسن علي بن غالب وأبي القاسم أحمد بن قسي وأبي محمد عبد الجليل بن موسى القصري وأبي الحسن علي بن أحمد الحرَالِّي ومحيي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمي...

إن المُسَلَّمَةَ المفصلية التي ترددت عند كبار صوفية الأندلس إلى حدود القرن السابع الهجري هي أن النشأة الإنسانية خاضعة في صيرورتها المتحركة لمبدإ التقلب في الأطوار الطينية والدينية؛ منذ إنسان البدء وصولا إلى إنسان الختم: كل طور هو مقدمة لظهور طور أعلى منه، حتى يعود آخر الخلق إلى أوله؛ فيتصل خط ختمه بنقطة بدئه مثلما برز من عالم الأمر؛ وتطوى آيات الآفاق طي السجل للكتاب. والمحايثة الكائنة بين عالم الحقائق وعالم العناصر يضبطها قانون جدلي تفاعلي ثنائي القيم، صاغه صوفية الأندلس مستلهمين علوم زمانهم الدينية والطبيعية، من غير أن يتبعوا أحدا من المتفلسفة يونانيين كانوا أو إسلاميين. وبذلك حافظوا على أصالة فكرهم ونظريتهم في الاعتبار والاستبصار.

2.2. وعلى ذلك المنوال، أسس ابن برجان مفهومه للتقلب في أطوار الدين على مبدإ الفطرة المنتشرة والجبلة المتطورة. إذ فرَّق بين الطبيعة والفطرة من منطلق العلم بالأسماء الحسنى الذي به تنفتح أبواب «الحياة العظمى والاختصاص الأكبر»؛ وبه يعرف المُعْتَبِرُ كيف أدرج الحق تعالى «المتضادات بعضها في بعض. وكيف قارب بين المتباعدات وباعد بين المتقاربات». وبه يقف «على التفرقة بين الطبيعة والفطرة بمعرفة منبعث كل منهما. وبه يفقه العارفون عن الموجودات شهادتها ويرون عبادتها لربها وقنوتها لخالقها؛ ويرون شرائع الإسلام مسطورةً في العالم، مشوبةً بأمشاج الخليقة أوامرُها ونواهيها، مغروزةً في فطرة القَيِّمة؛ فيتناطق في حَنَكِ الصدق ظاهراً في العلم وباطناً في الوجود؛ وتتصل معرفتُك الشِّرْعةَ بالفطرة والجِبِلَّةَ بالسُّنَّة» (7).

نَمَتْ الرؤى الصوفية من خلال فعالية الفهم والتأويل للنص القرآني، غير أن صوفية الغرب الإسلامي ضبطوا تلك الفعالية بمنهج خاص؛ هو منهج الاعتبار والاستبصار؛ ولا غرابة أن تكون جذور هذا المنهج موجودة في آيات من الكتاب الكريم.

من شدة ما سُفِّه مذهب محمد بن مسرة الجبلي من طرف خصوم العقل والتصوف لا زال مجهولاً عند عموم القراء. وهذه مناسبة لإعادة النظر في كثير من الأحكام المسبقة التي طرحت جزافاً حول الرجل ومدرسته.

إن الإيمان عند ابن برجان خبر ديني مطوي في الأعماق فطرةً، واستعادته مشروطة بأداء الأمانة؛ التي هي باطن الإيمان وتنزل في جذر قلب المؤمن بمنزلة بذرة اليقين (8)، التي رُكِّبت في جِبِلَّة الإنسان وبُثَّتْ في أصل خلقته. وهي بهذا المعنى جذوة «المعرفة التي فُطرت عليها العقول في أخذ الميثاق (9)... أوجد فيهم ما أخرجهم عنه؛ وفطرهم على ما منه كان بدؤهم... ألا ترى أن الإسلام فيهم صبغةً مركبةً في الإنشاء الأول مع تركيب الأمشاج وتخمير الطينة؛ ذلك لأنه السلام المؤمن، «فِطْرَة الله التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ لَا تَبْدِيل لِخَلْقِ الله؛ ذلك الدين الْقَيِّم» [الروم:30]. فهم أبداً يتذكرون ما قد نسوه من علمهم يومئذ» (10).

يوجد إذن، في الإنسان خبر وراثي ديني، مَخْفِيٌّ خلف كثافة التكوين الطيني، يكفي لاستثارته شيء من التذكر والاعتبار والتفكر، فيستعيد المرء أمانته ويؤدي مرة أخرى شهادته. ولكن الناس طال عليهم أمد الإعراض عنه «فاتصل النسيان...واجتالتهم الشياطين عن دينهم. فهذه صبغة الله جل ذكره» (11).

3.2 . ثم سار أبو الحسن الحرالي على نفس خطى أعلام المدرسة المسرية فبين تقلب الإنسان في أطوار النشأة الدينية في مقابل النشأة الطينية. وكيف انحرف الخلق عن فطرتهم بعد اصطناع «الشرائع» ورسوخ العوائد، فوقع بينهم التنافر والتشتت. وقد سعى في رسالة إلى قسيس طَرَّكُونَة إقناعه بوحدة الأصل (12)، فما كان من هذا القسيس إلا أن علق على محتواها، قائلاً: «هذا خارج عن أحكام الشرائع» (13). وهذه الرسالة تصلح أن تكون أنموذجاً تأصيلياً للتسامح الديني والدعوة إلى الكلمة السواء التي تقر بالاختلاف الديني مع تغليب وحدة الأصل الإنساني بهدف تحقيق التعارف الملكوتي (14) والمشاركة في الخير. ومن أقوى ما جاء فيها، أن الله تعالى: «خلق البشر كلهم من نفس واحدة، وبرأ أبدانهم كلها من أديم الأرض الواحدة، فجعلهم في الحقيقة ذوي رحم واحدة. لو تعارفوا حق المعرفة بما اشتركت فيه أبدانهم وانفردت بالنفس الواحدة نفوسهم وتحققت بروح الله أرواحهم، ما تقاطعوا ولا تسافكوا الدماء؛ ولا تواثبوا تواثب الأُسْد على النِّعاج» (15). لكن أحكام الشرائع واختلافها حجبت عن الناس وشائج رحمهم الطيني والديني الواحدة. والمعتبِر ينبغي أن يُذهِب عن نظره شَتَاتَهذا التَّفَاوُتِ؛ ويأخذ بسُنَّة المتحابين العالِمين، فيلتمسون العذر لخلق الله أجمعين (16).

ولسان القرآن بحسب الحرالي يفصح عن ذوات الخلق وعن أسماء الحق وينطق عن تنزُّلات معاني صفاته تعالى بين عالم الأعماق وعالم الآفاق. كل اسم له معنى يُقيم طوراً للرشد من أطوار الخلق «تفصيلاً وإجمالاً» (17)، لهذا اختلفت رتب «تنامي القلوب» (18) بحسب رجوعها أو عدم رجوعها إلى الله ـ أي إلى أصلها ـ عند سماعها لخطابه. فخطاب القرآن طاقته الدلالية كاملة مكملة للنوع

الإنساني، يعيها المعتبر به والمقبل عليه؛ فيبيِّن له مستويات التطور والترقي في مدارج الإيمان؛ كما يبيّن له دركات التقهقر والتردي في الكفران. والناس كما يرى الحرالي منقسمون ـ بحسب أطوارهم الدينية ـ شطرين: شطر يترقى قلبه في درجات القرب وشطر يتردى في دركات البعد. وبعد مفتاح ترقي القلوب هو تدبر القرآن: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» [محمد:24]. لأن برنامج القرآن عندما يتنزل في قلب المُقْبِلِ عليه يفك أقفاله التي شكلتها العوائد وصاغتها «الشرائع»؛ كل حرف وآية منه، بمنزلة الشفرة السرية التي بها تفتح عوالم الأعماق؛ حتى تصل إلى لُب اللب وقلب القلب، أي إلى بذرة التوحيد المكنونة في باطن العبد فتفتقها لتظهر الفطرة؛ أعني ظهور الخبر الديني الأول الذي تلقاه الإنسان من ربه في عالم الميثاق تلقيا حضورياً إشهادياً. ومن ثَمَّ، قابل الحرالي بين النمو الروحي والنمو البدني بدلالة الأسنان المادية والمعنوية، قال: «أسنان الجسم أَرَابِعٌ وأسنان القلب أَسَابِعٌ، يعرفها من تطور فيها، ويجهلها من ثبت سنُّ قلبه على الجهل وتطور سنُّ جسمه إلى الهرم...فمن لم يتحقق أَسْنَانَ القلب وتفاوت خطابها، لم ينفتح له الباب إلى فهم القرآن؛ ومن لم تتضح له تنزُّلات الخطاب، لم يَبْنْ له خطاب الله من خطاب الرحمن، من خطاب الملكِ الدَّيان» (19).

وهكذا رسم الحرالي صيرورة أطوار النشأة الروحية من الأدنى إلى الأعلى (20)؛ أولها طور الإنسان وهو بمنزلة سن الطفل؛ وآخرها طور المؤمنين حقا وهو بمنزلة سن المشيب، الذي يُعَدُّ بداية لأطوار الكمال التي تتوالى: كطور المحسنين وطور الموقنين وأطوار أخرى فوق ذلك لا حصر لها.

إن إنسان الطور الأول هو إنسان البدء؛ الأقرب إلى النشأة الطينية؛ مِثَالُهُ آدَمٌ وبنوه. فهذا الإنسان هو إنسان النسيان، لخروجه عن مقتضى الفطرة الدينية بالكفران والعصيان. لذلك كان محل الذم في خطاب القرآن، قال الحرالي: «فأردى الأحوال لهذا المستخلف، المحلُّ الذي يسمى فيه بالإنسان، وهو حيث أنس بنفسه وغيره، ونسي عهد ربه، فَيَرِدُ لذلك نبوءة بالذم في القرآن: «قُتِلَ الْإِنسان ما أَكْفَرَه» [عبس: 17]، «إِن الْإِنسَانَ لربه لَكنود» [التكاثر: 6]» (21).

وأكمل الأطوار الدينية، السابعُ منها، وهو طور الموقنين؛ طور يلي طور المحسنين، مخصوص بأهل التمكين ذوي الأحوال الغيبية الملكوتية، وأما ما يلي من مراتب هذا الطور الكمالي فلا يختص بها إلا سيد المرسلين (صلى الله عليه وسلم) أي إنسان الختم.

والمستفاد بناء على تصور الحرالي هذا، أن آدم عليه السلام مَثَّل إنسان البدء ومحمد (صلى الله عليه وسلم) مَثَّل إنسان الختم في صيرورة التطور الديني المتناظرة مع صيرورة التطور الجيني.

وفي المقابل ذهب ابن عربي إلى أن الإنسان مُلِّكَ الهدايةَ في أصل فطرته، وأعطى لهذا الأصل نفس المعنى الذي أشارت إليه آية الميثاق، قال: «اعلم أن الإنسان مُلِّك الهداية في أول نشأته وهي الفطرة

قدّم صوفية الغرب الإسلامي رؤية خاصة للإنسان المبدع في تدينه، رؤية متحولة تحوّل وجودهم العميق، المتقلب في سلم الصيرورة والتطور الروحي؛ وبذلك تجاوزوا الفهم الديني الجامد للإنسان ماهية وقيماً.

التي فطره الله عليها وفطر الناس عليها وهو مِيثَاقُ الذَّر» (22). والإنسان عند ابن عربي هو المختصر الشريف، برزخ العوالم والنسخة الكاملة الجامعة للحضرتين الإلهية والكيانية؛ جمع فيه ـ الحق سبحانه ـ حقائق عالم الأعماق وحقائق عالم الآفاق؛ يضاهي الأسماءَ الإلهية بخُلقه والأكوانَ بخِلقته: «خَمَّرَ [الحق تعالى] طينته بيديه من غير تشبيه ولا تكييف... وسوَّاه متجاور الأضداد وميزه بالحركة المستقيمة ... نفخ فيه الروح الأَنْزَه والسرَّ الحاكم المتألّه» (23)، فلما استوى سميعاً بصيراً، طالب الله ملائكته بالسجود له؛ ونصَّبه في الأرض خليفة؛ لأنه خلقه على صورته الكاملة. وعليه، فليست الإنسانية والخلافة مخصوصة بالذكورية، لأنه كَمُلَ من النساء الكثير كما كمل من الرجال الكثير.

لقد انتظم الوجود الكوني واندرج في النسخة الإنسانية لإظهار الكمال الأول الإلهي؛ الذي تجلى بالتدريج طوراً طوراً؛ ولأجله دارت دورة الأفلاك وخرجت الصور والشكال والأمثال وانتظمت الأسباب؛ فكان الوجود الإنساني آخر موجود بالفعل وأول موجود بالقصد (24).

والطريف في هذا الطرح أن الإنسان الحيوان سبق ظهوره في عالم الأكوان الإنسانَ الخليفة، فكان طوره الطيني مقدمة لطوره الديني، وما بين الطورين مرت النشأة الإنسانية من حلقات الاصطفاء والاجتباء والتقويم؛ إلى أن استوت من خلال صيرورتها مادةُ التكوين، فأصبحت مستعدة لقبول الصورة ونفخ الروح (25)؛ أي مستعدة للخروج من طور المملكة الحيوانية والدخول في طور المملكة الإنسانية. لذلك قال ابن عربي في نص عجيب: «فلما دارت الأفلاك وأعطت الاستحالات في الأركان وسخَن العالمُ، فأول ركن قَبِلَ الأثر ركن النار؛ وهو الأثير، فظهرت الكواكب ذوات الأذناب وهي احتراقات وتكوينات سريعة الاستحالة... فما يلي منها العُلُوَّ أطفأه برد السماء وما يلي منها السِّفَل أطفأه الزمهرير وهو البحر المسجور، وانتشأ في هذا الركن عَالَمُ الجَانِّ... (26) وما زال التكوين ينزل إلى أن وصل إلى الأرض؛ فأول تكوين في الأرض المعادنُ ثم النباتُ ثم الحيوانُ ثم الإنسانُ. وجُعِلَ آخر كل صنف من هذه المُكَوَّنَاتِ أَوَّلاً للذي يليه: فكان آخرُ المعادنِ وأولُ النباتِ الكَمْأَةُ؛ وآخرُ النبات وأولُ الحيوانِ النَّخْلَةُ؛ وآخرُ الحيوان وأولُ الإنسانِ القِرْد» (27).

إذن، كانت صيرورة حركة التكوين والنشوء التطوري لعناصر الطبيعة ثم للأنواع الحية بمنزلة المقدمات التي ستكون نتيجتها ظهور الإنسان، أي انتهت بتوجيه الحقائق الإلهية لأطوار النشأة حلقةً حلقةً، لتكتمل أخيراً في الإنسان الخليفة الذي حمل الأمانة فطرة؛ وهذه الأمانة محجوبة بالجدار الجسماني، مستورة بستار العوائد المكتسبة بحكم تلقين الآباء والمُرَبِّين (28).

لقد كان الرهان من بعث الرسل ومن كل تجديد ديني عبر التاريخ، هو تطهير أرض الدين؛ أي تخلية الأعماق من ملوثات التدين الزائف والعوائد المذمومة، وتهييئها بالتزكية الروحية وتحليتها بالمكارم، حتى تستعيد فطرتها وتؤدي مرة أخرى شهادتها وتحمل أمانتها؛ لأن ظاهر الإنسان «مُلْكٌ وباطنه ملكوتٌ» (29)؛ ولكي يرى ملكوته لا بد له من سياسة باطنه بأخلاق القرآن الذي هو حبل الله الممدود بين السماء والأرض، بين عالم الآفاق وعالم الأعماق، إنه دليل كشف باطن الإنسان وتحقيق معراجه، لهذا قال ابن عربي محذراً: «وإياك وطلب الدليل من خارج فتفتقر إلى المعارج، واطلبه من ذاتك تجد الحق في ذاتك» (30)؛ حينها: «ربما يُفتح لك قُفْلُ السِّر» (31).

الملف.

3. وجملة القول في هذا الصدد، أن صوفية الغرب الإسلامي ـ وإلى حدود القرن السابع الهجري ـ قلبوا الفهم الساذج والسائد للدين وتجاوزوه إلى فهم أكثر عمقا وتطوراً ومعقولية، به ارتقوا بمفهوم الإنسان الديني إلى أعلى المراتب؛ التي يعجز ـ للأسف ـ أغلب متدينو اليوم بلوغها وإدراك أصولها ومقاصدها!

الهوامـــش:

1ـ Garrido Clemente, P., Edición Crítica de la Risâlat al-I'tibâr de Ibn Masarra de Córdoba, En: Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos, Universidad de Granada, Sección Árabe-Islam, N. 5, 2007, p. 92.
2ـ Ibid, p. 93.
3ـ Ibid, p. 94.
4ـ Ibid, pp. 95-96.
5ـ Ibid, pp. 97-99.
6ـ Ibid, p. 103.
7ـ ابن برجان، شرح أسماءالله الحسنى، ج. 1، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، ص. 35.
8ـ اعتمد ابن برجان هنا على حديث مشهور رواه حذيفة عن النبي (صلعم)أنه قال: "إن الأَمانة نزلت في جِذْر قلوب الرجال". رواه مسلم (1/126 ، رقم 143) والبخاري (5/2382، رقم 6132) في صحيحهما.
9ـ أشار ابن برجان بذلك إلى قوله تعالى في: [الأعراف: 172ـ 173].
10 ـ ابن برجان، شرح أسماء الله الحسنى، ج. 1، ص. 285.
11ـ نفسه، ص. 285.
12ـ وجه الحرالي تلك الرسالة من بجاية لقسيس "طركُونة" بالأندلس يطلب منه فيها إطلاق سراح أحد الأفراد من أقاربه تعرضوا للأسر لديه.
13ـ ابن الطوَّاح، سبك المقال لفك العقال، تحقيق: محمد مسعود جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثانية، 2008م، ص. 98 ـ99.
14 ـ يُغَلِّبُ التعارف الملكوتي فعل الكينونة Etre على فعل التَمَلُّك Avoir.
15ـ ابن الطوَّاح، م. نفسه، ص. 100.
16ـ م. نفسه، ص. 99.
17ـ تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تحقيق محمادي بنعبد السلام الخياطي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997م، ص.33.
18ـ نفسه، ص.33.
19ـ نفسه، ص. 36.
20 ـ نفسه، ص. 36-34
21 ـ نفسه، ص. 35-34.
22ـ ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م، ص. 328.
23ـ ابن عربي، عقلة المستوفز، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1998م، ص. 34 ـ 36.
24ـ نفسه، ص. 39.
25ـ نفسه، ص. 67.66.
26ـ نفسه، ص. 62.
27ـ نفسه، ص. 65.
28ـ نفسه، ص. 67ـ 68.
29ـ ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1998م، ص. 78.
30ـ نفسه، ص. 82.
31ـ نفسه، ص.81.

التصوف والطبيعةفي أدب جبران خليل جبران

سمية المودن somayamod@yahoo.fr // أستاذة باحثة

يُعد جبران (1883-1931) رائداً من رواد الأدب المهجري، اطلع على حركات التصوف العربية والفارسية والهندية، وقرأ التيارات الروحانية الغربية، فكان من الطبيعي أن يمتلك الشعور العميق ويقرأ كتاب الوجود، لذلك راح يبني عالمه الأمثل ومجتمعه الأفضل على أركان الحق والخير والجمال. ألم يقل «جئت لأحيا بمجد المحبة وروح الجمال». (1)

لقد أدرك جبران أن هناك قوى كامنة فيه فعكف على نفسه ليكتشفها، ويدرك أبعادها، فطلب العزلة لأن العزلة تغني التأمل، وحن إلى الأعماق، وظل يحلم طوال حياته بتصفية القلب من الدنيا، ولاشك في أنه عانى كثيراً وتعذب ليحقق حلمه هذا، وفي رسالة إلى الأديبة مي زيادة، يبوح: «إني ألتجئ إلى كهوف روحي عندما أتعب من سبل الناس الواسعة، وحقولهم المزهرة، وغاباتهم المتعرشة، إني أدخل كهوف روحي، عندما لا أجد مكانا آخر أسند إليه رأسي، ولو كان لبعض من أجدهم الشجاعة لدخول تلك الكهوف، لما وجدوا سوى رجل راكع على ركبتيه وهو يصلي» (2). لقد كان جبران يعشق الهدوء والانفراد، ففي صومعته يتشوق، ويحن إلى الأبعاد العلوية، وهذا الحنين يعود إلى تشبعه بتراث أسرته الروحي، وتلك المناخات الروحية الشرقية خاصة تلك المتمثلة في أرضه الجبلية حيث توزعت الصوامع والأديرة وتناقل الناس جيلاً بعد جيل حكايات الأقدمية من الأجداد، الطالبين العزلة والصلاة في تلك الجرود البعيدة.

اختزن جبران في ذاكرته كل ما له علاقة بأرضه، وأمه، وطفولته وشرب من ينابيع التصوف، فساعده هذا على أن يكتب نصوصا بلغة صوفية، وثمة إشكال يُواجهه الباحثون، هل كان جبران متصوفاً، أم أنه أبدى آراء في التصوف؟ سوف نضرب صفحاً عن المناقشات التي دارت بين الباحثين، لأن غايتنا الحقيقية هي رصد الملامح الصوفية في كتاباته.

والحقيقة أن نصوص جبران تدعونا إلى قراءتها قراءة ثانية، باعتبار أنها منفتحة على دلالات كثيرة وتأويلات عميقة. فنحن أمام أدب ذي أبعاد روحية، ينتشي بملامح صوفية تتمثل في الحب والجمال والطبيعة ووحدة الوجود... وهي ملامح تثبت أن جبران صاحب، رؤيا وأدبه يحمل مضموناً، فهو في تأملاته وأشواقه يتطلع إلى معاني الروح الكونية، لكن صوفيته شعرية رومانسية.

وسنعمل وبصورة أكثر استيعاباً على إبراز الملامح الصوفية في كتابات جبران من خلال: الطبيعة.

كان جبران يعيش حالة تأمل متواصل في الحقائق الكونية، وفي ظاهرها وباطنها، «أنظر متأملاً فأرى

البرية... ثم أنظر متأملا بما وراء البحر، فأرى الفضاء غير المتناهي بكل ما فيه من العوالم، السابحة.. المتماسكة بناموس كلي لا حد له ولا مدى الخاضعة لشرع كلي ليس لبدئه ابتداء ولا لنهايته نهاية» (3). إنه الانجذاب إلى الطبيعة بافتتان صوفي، ويروى عنه أنه كان يحب الأشجار إلى حب العبادة، يتحسسها ويتلمسها بحب ومتعة. فقد أحب جبران الطبيعة باعتبارها كائناً حياً، فالطبيعة عنده أشياء كثيرة تسود عليها المحبة الشاملة، فهي السكن والحضن الدافئ وأم كل شيء في الكيان، هي الروح الكلية الأزلية الأبدية المملوءة بالجمال والحب. ويبدو جبران عارفاً بأسرار الطبيعة، يفهم أنينها وشكواها، حزنها وفرحها، همسها، غضبها ورضاها، جمالها وطهرها. فإذا هو يسمع الموجة وصوت المطر، وعناق الأزهار. الطبيعة عند جبران نظام دقيق خاضع لقانون كلي يحكمها، وكل ما يحيط بها مظهر لقدرة الله وحضوره الكامل، وليست دورة الفصول ناتجة عن دوران الأرض حول الشمس فقط، بل هي ناشئة عن الناموس الكلي الذي يحرك الشمس وكل ما يدور في فلكها حول الله.

إن جبران لا يصف جمال الطبيعة فحسب، بل إنه يسعى إلى الامتزاج بها امتزاجاً روحياً صوفيا لذلك «تحولت الطبيعة لديه واكتسبت وجودا مثاليا وباتت منبعا للرموز والصور الجديدة في بنيتها ودلالاتها» (4)؛ فكان الليل والفجر والسماء والبحر رموزاً صوفياً، فالليل يعني كثيراً للصوفي الذي يسهر ويعد نفسه كوكباً للحاق ببقية الكواكب وينعتق من ربقة الأرضيات. وهكذا يبدو الليل عند جبران رمزاً للانعتاق والوصول إلى النور «الليل هو الذي يقودكم إلى كنوز الحياة، ولئن كانت الشمس تعلم كل ما ينمو الشوق إلى الضياء، فإن الليل هو الذي يسمو به إلى مقام النجوم...» (5)، أما الفجر فهو رمز الإشراق واليقظة، يقول جبران: «لن يلبث الليل المدلهم الذي يطبق علي أن يتمخض عن فجر يشرف علي»(6)، والبحر أيضاً رمز صوفي يدل على معنى التوتر والحركة الدائمة للوجود، لكن وراء هذا التوتر وهذه الحركة المستمرة للتجليات والموجودات يكمن فضاء باطني ساكن وهادئ يعد بالطمأنينة والسكينة الأصلية التي ظل الصوفيون يحلمون بها، إنها سكينة الخلود الأبدي التي تحمل دفء الانتماء إلى الأصل الإلهي للروح الإنساني» (7) وعلى بساط هذا الخيال الصوفي يقول جبران: «كان حديثه إلى البحر أصلنا الجليل الذي منه كانت النشأة الأولى، (8)، ويدعوه أما «أيها البحر العظيم، أيتها الأم الهاجعة» (9)، وعن علاقته بالأمومة يمكن أن نقول إن «الانجذاب نحو البحر هو انجذاب نحو ما هو بدائي وسري في وجود الإنسان... سر البحر- الألوهية هو سر البدائي السحري المتوحش.. إنه سر الأمومة المنبع الحيوي للروح» (10)، كما يرمز به إلى وحدة الوجود، فيقول في المواكب:

ويقول الفكر:

إني ملك ليس في العالم غيري من ملك

غير أن البحر يبقى هاجعاً

قائلاً في نومه: الكل لي (11)

واضح أن ميل جبران للرموز الصوفية يعود إلى توقه لنشدان المجهول، والتمرد على المألوف، كما يعود أيضا إلى تأثره بمتصوفة الإسلام ولاسيما ابن الفارض الذي لم يخف إعجابه به حتى إنه دعاه شاعراً ربانياً، وكما يعود إلى تشبعه بالفكر الديني الشرقي. من هنا يمكن القول إن جبران كان يغترف من

الينابيع الروحية من أجل أن يعبر عن المعاني الباطنية، متوسلاً بلغة معبرة عن مدلولات عميقة وهي لغة الرمزية الصوفية.

إن حُب الطبيعة والافتتان بعناصرها يجذر في الصوفي الإحساس بالجمال، فكما أن ابن الفارض يعتبر جمال الطبيعة تجسيداً مرئياً للجمال الإلهي، وبالتالي للحضور الإلهي في الوجود. كذلك ينطلق جبران من هذا المبدأ ليعتبر الجمال الطبيعي دليلاً على الحضور الإلهي.

وتتحقق هذه الصورة في «حديقة النبي»، ومن باب التذكير نشير إلى أن الحديقة شغلت فكر المتصوفين، فرأى جلال الدين الرومي أن ما في الحدائق من زهور ومياه وينابيع وأشجار هي تجل للجمال الإلهي والنموذج الأمثل للجنة العليا وتنسم الصوفية في كل وردة نفحة من عطر الجنة، وتسمع الصوفية في حفيف الورود وإلى تسبيحها لله وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ.

أما جبران فقد أراد حديقة جميلة تزهو بحياة مثالية فيها حب وأمن واستقرار؛ أراد جبران حديقة دنيوية من خلال نظرة متصوفة، حديقة تشبه المدينة الفاضلة للفارابي، فيها الجمال والحب، لنسمعه في الحديقة يتساءل؛ «أو ليس هذا الذي لم تسع يوماً إليه، ولم ترغب يوماً في تعمق أسراره هو الذي تسميه بالقبح؟ فإذا كان القبح شيئاً فليس هو في الحق إلا الغشاوة تغشى عينيك، والصملاخ يسد أذنيك وحذار أن ترمي شيئا بالقبح يا صاحبي، فما القبح حقاً إلا الخشية نعتري النفس حين تحضرها الذكريات». (12)

الطبيعة عند جبران عالم مثالي تتحقق فيه السعادة والكمال والحقيقة المطلقة، لذلك رأى الخلاص الروحي في «الغاب»، فمواكب جبران ذات المائتين والثلاثة الأبيات فيها مائة وخمسة وعشرون بيتا تدور على الغاب، وقدسية الغاب ووحدانية الغاب وسعادة الغاب. وفيها يُقابل جبران بين حياة المجتمع ذات الفروق والتقاليد والمعاملات المبنية في الغالب على الرياء، والأهواء الشخصية، وحياة الغاب الوادعة البسيطة التي تضيع فيها الفروق كلها، وتستوي فيها سائر المخلوقات، فهي عالم الوحدة أو جوهر الحياة الواحد، وكما يقول نسيب عريضة: «هذا جبران يرمي في مواكبه إلى تأليه الغاب ويا له من تأليه شبيه بحبور صرف وطمأنينة صافية... فالغاب عنده كتاب مقدس، كلماته تعاويذ تشفي من لذعات فلسفة الحياة» (13)، فيقول:

العيش في الغاب والأيام لو نظمت ****** في قبضتي لغدت في الغاب تنتشر
لكن هو الدهر في نفسي له أرب ****** فكلما رمت غابا قام يعتذر (14)

لقد استطاع جبران أن يعبر بقوة عن الغاب وخلق منه صورة للمطلق، ذلك المغناطيس الذي يجذب إليه الرومانطقيين والمتصوفة، وأصبح الغاب بين يدي جبران «يوتوبيا» تتمثل فيها الوحدة والسعادة، وأصبحت موسيقى الناي أنقى وأبقى من كل ما في المجتمع البشري من أوهام وزيف.

أعطني الناي ****** فالغنا سر الوجود
وأنين الناي سبقى ****** بعد أن يفنى الوجود (15)

وما الناي إلا رمز لروح المتصوف المتشوف إلى الاتحاد بالذات الإلهية. «والناي هو الصورة التي تكشف عن عشق الصوفي وتمزقه الوجودي، وكل من لم يفهم حديث الناي لن يفهم حتما حديث الصوفي، هناك تلازم شقي بين حديث الصوفي وبين حكاية الناي: إنه الجنون، جنون العشق والانفصام». (16) وكما دافع عن جمال الطبيعة، أكد أيضاً على مساواتها بين الأفراد فأجاب رداً على سؤال مانوس عن «طفيليات الحديقة» كلنا طفيليون يا صاحبي، ولسنا نحن الذين نجهد لنجعل العشب ينبض بالحياة أرفع شأناً من أولئك الذين يغتدون من العشب بلا وسيط وهم بالعشب جاهلون. (17) ونراه يندمج أكثر في روح الطبيعة فيدافع عن الحجر قائلاً: «أنت والحجر سواء، لا فرق بينكما إلا في نبضات القلب ستقول إن قلبك ينبض أسرع من قلبه أليس كذلك يا صاحبي؟ أجل، ولكن قلبك ليس في سكينة قلبه واطمئنانه». (18)

ويؤمن جبران بأن الإنسان يتطور مثل الطبيعة، النبت ينبت، وينمو ويزدهر، وينضج وكذلك الإنسان ينتقل من حال إلى حال وهو مع ذلك خالد في طوايا الزمن، باق في ضمير الكون كل ما أصابه أنه تحول من صورة إلى أخرى. (19) على أن جبران لا ينسى حين يربط الإنسان بالطبيعة أن يذكر الله: «ودِدت لو تدركون أننا أنفاس الله وشذاه، وأننا الله ماثلاً في ورقة الشجر، وفي الزهرة، بل وفي الثمر أكثر الأحيان» (20).

ولا عجب إذا أحب جبران الطبيعة لأنه رأى الله حالاً فيها في كل شيء في الإنسان والشجر والزهرة والثمرة، وقد أحسها فيضا من الله، وأحب الله لأنه رأى نفسه في الله، فنراه يقول بابتهال صوفي «إن كل ما هو كائن يعيش على كل ما هو موجود، وكل ما هو موجود يعيش في إيمان بلا حدود، على فيض العلي المتعالي»(21). انتهى جبران إذن إلى الحلولية في نظرته إلى الطبيعة.

ففي ظل الحلولية: الإنسان والله متساويان، لكن الله أشمل ويمثل الوحدة ــ بينما الإنسان ــ الإله هو جزء من هذه الوحدة، ويسعى باستمرار إلى أن يصبح الوحدة كلها أو الدائرة كلها.

ولا غرابة أن يرى جبران الطبيعة/ الحديقة حلقة اتصال بين عالم الأرض وعالم السماء، وهي رمز الخلود والبعث يقول: «في هذه الحديقة يرقد أبي وترقد أمي وقد وسدتهما الثرى أيدي الأحياء، وفي هذه الحديقة تغيب بذور السنة الماضية، حملتها إلى هنا أجنحة الريح ولسوف يرقد في الثرى ألف مرة جثمان أبي وجثمان أمي وألف مرة ستوارى الريح البذور، ولسوف نقبل معا بعد ألف عام أنا وأنتم وهذه الزهرات إلى هذه الحديقة كما هي الآن فيتحقق وجودنا في حب الحياة ويتحقق وجودنا في علمنا بالفضاء ويتحقق وجودنا في صعودنا إلى السماء» (22).

إن الخطاب الذي يُقدمه جبران إنما يصدر عن تأمل ذاته في الحقيقة الكونية، في المستتر والخفي منها لنصل إلى الفكرة القائلة بأن الطبيعة هي المنبع الحيوي للجسد الإنساني حامل الروح. ويبدو أن شرط عودة الروح إلى أصلها الإلهي هو تفتيت الجسد وعودته إلى أصله الطبيعي ومن هنا يظهر التلازم القوي بين الحنين إلى الاتصال بالألوهية وبين الحنين إلى الاتصال بالطبيعة ــ الأرض ــ الأم.(23)

وربما لم يبق عند جبران مزيد من القول في علاقة الإنسان بالطبيعة ووحدتهما، ولم تتبق إلا كلمة الوداع يقولها جبران للحياة، معبراً فيها عن توقه إلى الفناء في الطبيعة إذ يقول:

إيه أيتها الضبابة، يا أخت روحي، أيتها الضبابة الشقيقة:
أنا الآن أنت
ولن اكون ذاتا بعد
الأسوار قد تداعت
والقيود قد تفككت
وإني لأصعد إليك، ضبابة أخرى (24)

بهذه الصرخة نودع جبران الذي كان يتوق إلى عالم الروح، ويسعى إلى الصفاء ليسمو بتجربته ويرتفع بها إلى عوالم عليا، فكان أدبه مرآة لنزعة صوفية مضخمة بروح رومانسية تقدس الذات والعاطفة، الحلم والحب، الوحدة والطبيعة، وجبران كما رأينا آمن بالطبيعة وعشقها حتى أضحت دينه لأنه رأى الله فيها، فأحس بشعور صوفي، بالوحدة الشاملة التي تضم الكائنات في وحدة تامة.

وهكذا يكون الخطاب الصوفي في أدب جبران تعبيراً عن ذاته المغتربة الباحثة عن الحقيقة والجمال، ورغبة في الاتحاد بالوجود والامتزاج به ليبلغ الخلاص المنشود.

الهوامـــش :

- جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة العربية، مكتبة صادر، بيروت، 1955، ص. 349.
- الشعلة الزرقاء، تحقيق سهيل بشروئي، دمشق، 1979، ص. 42.
- جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة العربية، ص. 321.
- خالدة سعيد، حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث، دار الفكر، ط. 3. بيروت 1986 ص. 30 31-.
- روائع جبران: حديقة النبي، ترجمة ثروت عكاشة، دار العودة، بيروت، 1987، ص. 311.
- المصدر نفسه، ص. 314.
- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، ط. 1، 1988، ص. 405.
- روائع جبران: عيسى ابن الإنسان، ترجمة ثروت عكاشة، ص. 199.
- جبران خليل جبران، النبي أنطونيوس بشير، المكتبة الثقافية، بيروت، ص. 15.
- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص. 410.
- جبران خليل جبران، المواكب، ص. 606.
- جبران خليل جبران: حديقة النبي، ص. 312.
- عيسى الناعوري، أدب المهجر، دار المعارف، مصر، ط. 3، 1977، ص. 100.
- جبران خليل جبران، المواكب، ص. 364.
- المصدر نفسه، ص. 363.
- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص. 422.
- جبران خليل جبران، حديقة النبي، ص. 312.
- المصدر نفسه، ص. 317.
- المصدر نفسه، ص. 399.
- المصدر نفسه، ص. 317.
- المصدر نفسه، ص. 314.
- المصدر نفسه، ص. 318.
- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص. 410.
- جبران خليل جبران، حديقة النبي، ص. 327.

الملف.

الطبيعة والبعد الصوفي في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي

محمد أفيلال *med72.afailal@gmail.com* // أستاذ باحث

على الرغم من انشغال رسالة حي بن يقظان لابن طفيل (ت.581هـ) في المقام الأول بالخطاب الفلسفي، إلا أن بلاغتها النوعية لا يمكن حصرها فحسب في المقومات الفلسفية؛ إذ يمتلك النص بُعداً صوفياً حوارياً أسهم في بناء بلاغته الخاصة. ولا شك أن قارئ الرسالة يلقى آليات خطابية توجهه وتقوده إلى هذا الصنف من المعرفة؛ أي المعرفة الصوفية. ولما قررنا الاشتغال على البعد الصوفي، فإننا سنروم في هذا المقال التركيز على كيفية توظيف عناصر الطبيعة داخل الخطاب، وكيف تعايش الخطاب الفلسفي مع الخطاب الصوفي، ذلك أن ابن طفيل لم يكن فيلسوفاً فحسب، بل أنتج أفكاراً صوفية قدم فيها رؤاه وتصوراته الفكرية. فما هي مقومات خطاب رسالة حي بن يقظان؟ وكيف أسهمت عناصر الطبيعة في إبراز بلاغته الصوفية؟

تأطير:

أ- السياق التواصلي:

تحكي الرسالة قصة شخص اسمه حي ولد في جزيرة من جزر الهند، فاختلف في تكوينه، فقيل إنه ولد من طينة دون أب وأم تخمرت بالجزيرة على مر السنين، وقيل إنه ابن أميرة جميلة كانت شقيقة لملك يمتلئ بالغيرة والأنفة منعها من الزواج بحجة عدم وجود زوج يناسبها، فقررت الزواج سرا بقريبها يقظان، ولما أنجبت منه طفلاً خشيت عليه وعلى نفسها من أخيها الملك فوضعته في تابوت، ثم قذفت به في اليم، فالتقطته ظبية ظنا منها أنه ولدها الذي فقدته وخرجت تبحث عنه، فقامت بتربيته؛ أرضعته وحنت عليه، فشب الفتى وسط الجزيرة يحاكي الحيوانات ويبحث عن المعرفة، ولما التقى برجل يدعى أبسال علمه الكلام والشعائر الدينية.

يكشف مضمون الرسالة عن تداخل نوعين من أنواع المعرفة، ذلك أن النص انبنى على طابع حجاجي استدلالي منطقي من جهة، ومن جهة ثانية عمل في الوقت نفسه على احتواء المعرفة العرفانية، ليوسع ابن طفيل من دائرة المعرفة لتشمل مجال الذوق والإلهام إلى جانب المعرفتين الحدسية والعقلية.

ب- السياق الثقافي:

بدأ حي بن يقظان يتعامل مع الطبيعة منذ ولادته، فاكتسب مهارات وأساليب ساعدته على التأقلم معها، حيث امتلك القدرة على الملاحظة والتقليد والمحاكاة والكشف والتأمل، فلبى حاجياته الطبيعية وفضوله العلمي؛ عاش على الصيد والتقاط الثمار، ودرس المعادن والنبات وأعضاء الحيوان، صنفها إلى أجناس وأنواع، واكتشف وظائفها، وقاده تفكيره إلى وجود النفس، وتوصل إلى أن جميع ما في الطبيعة

عرضة للتحول والفساد، ولما تأمل في الكون هداه تفكيره إلى أن كل ما في الوجود لا بد من خالق أوجده. لقد أصبح حي منتجا للأفكار والقيم، جرب واكتشف وتأمل، وهذا من شأنه أن يكشف لنا انصهار المعرفة الصوفية في صياغة الرسالة من حيث الموضوع مع المعرفة العقلية. أو يمكن القول بشكل أدق مكنت عناصر الطبيعة من استثمار الفلسفة والتصوف لبناء خطاب يوصل المعرفة السطحية عبر تجربة الحواس، ثم المعرفة العقلية التي تقوم على المنطق والبرهان، وأخيراً المعرفة العرفانية التي تعتمد على الذوق والكشف والإلهام. فكيف إذن ساهمت عناصر الطبيعة في تشكيل البلاغة الصوفية لرسالة حي بن يقظان؟

عناصر الطبيعة:

الجزيرة وهوية المكان:

يستحضر ابن طفيل في مستهل رسالته الجزيرة ويسخرها لتمثيل هوية المكان، ومن ثم تقديم معرفة للمتلقي عن المكان وسكانه، فجاء تشكيله للفضاء في سياق أسطوري يقدم فيه معلومات عن ولادة ونشأة حي بن يقظان: «ذكر سلفنا الصالح- رضي الله عنهم- أن جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب» (1).

لا يقوم هذا التقديم على خطاب معرفي بمفهومه العلمي المتمثل في إنتاج معرفة موضوعية دقيقة عن الجزيرة، فحصول إنسان لا من أبوين حدث لا تقبله الطبيعة (2)، بل هو من الكرامات المستحيلة عند الصوفية (3)، لهذا عمل ابن طفيل على توجيه رسالته وجهة علمية، ينقل من خلالها المعرفة من حيز الأسطورة إلى حيز المنطق مبرزاً في ذلك موقفه من الموضوع الموصوف: «وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا، لا يليق بما نحن بسبيله...إنه كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة ... يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فعضلها ومنعها من الأزواج إذا لم يجد لها كفأ. وكان له قريب يسمى يقظان، فتزوجها سراً» (4).

يبدو أن ابن طفيل عمل على صياغة مطلع رسالته في شكل محاورة، حرص من خلالها الظهور بمظهر المصداقية، لهذا سرد روايتين تتعلقان بولادة حي بن يقظان قاد من خلالهما إلى استحضار رأيين، يكشف مبدئياً عن موقفين، غير أن غرض ابن طفيل ليس هو مناقشة ولادة حي والخوض في تفاصيلها، بقدر ما كان غرضه الكشف عن معرفة تراتبية تنبني على أسلوب علمي دقيق يقوم على الملاحظة والتجربة والاستنتاج، ثم أسلوب صوفي يقوم على التأمل والكشف موظفاً في ذلك عناصر الطبيعة.

تيمة الماء:

إن الماء أهم عنصر في الطبيعة، وأحد التيمات الرئيسة التي شكلت متن الرسالة. ففي الوقت الذي تزوجت أخت الملك سراً من يقظان، وأنجبت منه طفلاً مستغلة غياب أخيها بسبب الحروب، بدأت تخشى على نفسها وولدها من أخيها. وبمجرد عودة الملك من الحرب فكرت في عنصر الماء، وجعلت منه الوسيلة المناسبة لحماية نفسها وولدها، يقول ابن طفيل: «فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها وضعته في تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع، وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها

وثقاتها إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابة به، وخوفاً عليه، ثم إنها ودعته وقالت: «اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً، ورزقته في ظلمات الأحشاء، وتكفلت به حتى استوى، وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفا من الملك الغشوم الجبار العنيد، فكن له ولا تسلمه، يا أرحم الراحمين» ثم قذفت به في اليم» (5).

يشير ابن طفيل إلى دور الماء في إنقاذ الأميرة وحي من الموت، فإذا كان الماء رمزاً للحياة، فإن ارتباطه في الرسالة يعني الاحتضان والخلاص والبقاء على قيد الحياة، ذلك أن قذف حي في اليم والدعاء له هو سلوك صوفي مستمد من داخل المنظومة الدينية يذكرنا بقصص الأنبياء والأولياء، ويجعل من هذا السلوك حجة سلطة، ولا عجب في ذلك ما دام أن «النص القرآني فضاء للتحويل والمحاكاة الذي أنتج أفكاراً ورؤى كونت جوهر الفلسفة الصوفية» (6)». كما أن قذف حي في البحر رمز للبعث والخلق والولادة. وبالتالي فعنصر الماء لم يخرج عن دلالته الأصلية، يقول ابن عربي: «والماء في نفسه روح، فإنه يعطي الحياة من ذاته... فالماء أصل الحياة في الأشياء» (7).

إن تمازج الماء بحياة حي ظهر في شكل كرامة صوفية، فبوساطة حركة الماء وقوة جريانه تم نقل حي إلى جزيرة الوقواق، وبالتالي إنقاذ حياته من بطش الملك، يقول ابن طفيل: «ثم قذفت به في اليم فصادف ذلك جري الماء بقوة المد، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها...فأدخله الماء بقوة إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة، مستورة عن الرياح والمطر، محجوبة عن الشمس تزور عنها إذا طلعت، وتميل إذا غربت. ثم أخذ الماء في النقص والجزر عن التابوت... وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة. فكان المد لا ينتهي إليها..» (8).

ففي المزاوجة بين عناصر الطبيعة (الشجر، والتربة، والرياح، والمطر، والشمس) واحتضان الماء لحي وجريانه بقوة كرامة تقع للأولياء التي تُخرق لهم العادة، حيث تحول الماء إلى قوة خارقة نقلت حيا من جزيرة الملك إلى جزيرة خالية من البشر، فالبطل الأسطوري هو ابن يقظان الذي انخرقت له العادة، وبالتالي ساهمت عناصر الطبيعة في إبقاء الروح والحياة لحي، وأضفت على القصة سمتي القداسة والخرق.

وبالنظر إلى ما يتضمنه هذا الحدث من خرق للعادة، واتصال ابن يقظان بالقداسة بدليل تسميته حي، تتأكد النزعة الصوفية للقصة، فالرمزية الإيحائية للماء هي خرق العادة، وقدسيته تتجلى في جعل كل شيء حي لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (9)، وارتباطه بالرسالة وتفاعله مع معاناة حي، وإبقاؤه على قيد الحياة سر من أسرار الطبيعة، وتعبير عن القدرة الإلهية. وباستحضار هذه العناصر مالت الرسالة إلى البعد الصوفي أكثر من أي بعد آخر.

نروم في هذا المقال التركيز على كيفية توظيف عناصر الطبيعة داخل الخطاب، وكيف تعايش الخطاب الفلسفي مع الخطاب الصوفي، ذلك أن ابن طفيل لم يكن فيلسوفاً فحسب، بل أنتج أفكاراً صوفية قدم فيها رؤاه وتصوراته الفكرية.

ج- الظبية/الأم:

تشير الرسالة إلى أن حي بن يقظان تربى في جزيرة معزولة عن البشر تربية طبيعية، نابت الظبية عن الأم في التكفل به ورعايته. يقول ابن طفيل: «فلما اشتد الجوع بذلك الطفل، بكى واستغاث وعالج الحركة، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها، خرج من كناسه، فحمله العقاب، فلما سمعت الصوت ظنته ولدها، فحنت الظبية عليه ورئفت به وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً. وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى» (10). إن الظبية رمز للطبيعة الإلهية التي جبلت عليها المخلوقات، ذلك أن العاطفة والحنان والرعاية ساعدت حي على النمو من غير اختيار وفي ظروف غير اعتيادية، وانفتاح الرسالة على الأنثى/الظبية، هو انفتاح

يشد إلى الأصول الطبيعة الوجودية للإنسان؛ حيث العنصر «الأنثوي حاضر في جذور كل حياة إنسانية» (11)، وكل أشكال الحب تستمد من حب المرأة/الأم، وعليه سيكون الحب بين الظبية وحي حباً طبيعياً يخضع للطبع والجِبِلَّة الطبيعية للإنسان، وعلاقة ابن طفيل بالظبية هي إسقاط على مستوى الوجدان والانفعالات الإنسانية لصورة المرأة الأم (12).

والواقع أننا لا ننفي ارتباط صورة الظبية بصورة المرأة/الأم الحبيبة، وهو ارتباط حاضر بشكل جلي في الرسالة، غير أن هذا الارتباط شكل تجربة إنسانية قادت حي إلى تجربة صوفية. فحينما نربط الحب في الرسالة لا نحصره فحسب في مجاله الأصلي، صحيح أن مفهوم الحب الذي تقدمه الرسالة هو حب المرأة الأم لابنها، غير أن تجذر الوعي عند حي قاده إلى تجربة صوفية، حاول فيها ردم الهوة التي تفصل بينه وبين أصوله الأصلية والوجودية، فحب حي للظبية قاده إلى معرفة سبب وفاتها، حيث هداه تفكيره إلى تشريح الظبية وشق

صدرها وكشف قلبها، ثم البحث عن سائر الأعضاء، لينتهي به الأمر إلى وجود قوة خفية بداخلها (الروح)، وبخروجها فارقت الظبية الحياة، وحينئذ أدرك حي أن كل الأعضاء خاضعة لعلة فاعلة.

لقد تفطن حي إلى أن العقل الإنساني قادر من غير تعليم ولا إرشاد على إدراك الأشياء، وذلك بالنظر في عناصر الطبيعة الحية والجامدة وإقامة الدليل والبرهان، غير أن هذا العقل يمكن أن يعتريه العجز في إدراك المسائل الغيبية؛ حيث لم يسعفه التفسير العقلي على إدراك الروح، فقاده ذلك إلى البحث عن معرفة أخرى يحتاج إليها الإنسان لبلوغ المراتب العليا للكون، ولن تكون هذه المعرفة إلا عن طريق العزلة والاعتكاف.

د- العزلة والاعتكاف:

لا تقتصر المعرفة على الحدس والعقل فحسب، بل يصل التصديق والتسليم لحالة الاعتكاف والعزلة، بالانتقال من المعرفة المادية والعقلية إلى المعرفية الذوقية الباطنية التي تعتمد على الكشف والإلهام. فبعدما مرَّ حي بمختلف مراحل المعرفة، وتعدى الخمسين من العمر قابل صدفة رجلاً يُدعى أبسال من جزيرة أخرى أهلها متدينون، حيث كان أبسال متعلقاً بطلب العزلة (13).

راقب حي أبسال، ووجده غارقاً في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والابتهال والتذلل لله، ولما راقب الناس علم ما بهم من خير وشر، وأدرك أن أغلبهم بمنزلة الحيوان، فقرر أن يعتزل ويتنسك بعد أن تعلم الكلام والفرائض من أبسال، فاختار مغارة، ودخلها حيث كان «شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة...فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد» (14).

لقد أدرك حي أن المعرفة تقتضي أن ينمي الإنسان معارفه بعيداً عن الخلق، لهذا فضل العزلة والاعتكاف. ومن المعلوم أن العزلة والاعتكاف من الطقوس الصوفية الروحية التي يسعى من خلالهما الصوفي الغوص في داخله والتأمل لكشف ما تخفي الروح والنفس في باطنه نتيجة النظرات التأملية في الكون، فيتعدى بها الصوفي المعرفتين السطحية والعقلية، وينتقل إلى المعرفة الباطنية تساعده على ظهور حالات روحية جديدة. وانفتاح الرسالة على مكون العزلة يجعل منها نصاً صوفياً بامتياز.

غير أن التصوف عند ابن طفيل ليس خلوة فحسب، بل هو تفكير وتأمل واكتشاف الذات والعالم عبر عناصر الطبيعة. فإذا كانت المغارة فضاءً محسوساً ومحدوداً بالقياس، فإن أهميتها تظهر في كونها قاعدة الانطلاق للعبور إلى الفضاء المجرد (15)، ومن ثم القدرة على وصف وتفسير «الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل» (16).

هكذا أوصلت المعرفة الصوفية حي بن يقظان إلى الحقائق الغيبية، ومكنته من معرفة الله عن طريق

بيَّنَ ابن طفيل أن حي بن يقظان استطاع أن يحيط بكل شيء عن الوجود عن طريق الحس والعقل ثم المشاهدة والتأمل، لتصبح الرسالة نصاً منتجاً بوعي صوفي، تتحكم فيها الأبعاد الصوفية على الرغم من تقاطعها مع الخطاب الفلسفي.

المشاهدة والكشف نتيجة التأمل في عناصر الطبيعة، فقرر رفقة صديقه أبسال أن يعتزلا ويتنسكا بقية عمرهما من أجل الديمومة في المشاهدة (17).

إن ارتباط العزلة بالجزيرة الخالية من البشر معناه عدم نسبة التصوف إلى أي مكان وأي قوم، وكأن ابن طفيل يؤكد على أن التصوف من الأمور الذاتية للإنسان، ولا يصح أن ينسب إلى مكان أو قوم دون آخر. كما أن اختيار الجزيرة مكاناً مفتوحاً دلالة على الكون برمته، فالكون «يصوغ الإنسانية بينما الفضاء المغلق يصوغ الإنسان(18).

تركيب

نخلص القول إن رسالة حي بن يقظان التي نتلقاها نصاً فلسفياً، تتجاوز هذا البعد الذي يرتكز على العقل للإخبار عن المعرفة، فإذا كان الخطاب الفلسفي إنتاج معرفة عن وعي، فإن غاية ابن طفيل من خلال رسالته لم تكن غاية علمية دقيقة وحتى وإن حصَّل القارئ معلومات مفيدة، وأن وسيلته لم تكن وسيلة الفلاسفة العقليين على الرغم من إشارته إلى أهمية استعمال العقل، فقد بيَّنَ ابن طفيل أن حي بن يقظان استطاع أن يحيط بكل شيء عن الوجود عن طريق الحس والعقل ثم المشاهدة والتأمل، لتصبح الرسالة نصاً منتجاً بوعي صوفي، تتحكم فيها الأبعاد الصوفية على الرغم من تقاطعها مع الخطاب الفلسفي من خلال حضور الإنسان والطبيعة.

الهوامـش :

1ـ حي بن يقظان، ابن طفيل الأندلسي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار الصدى للثقافة والنشر، 2005م، ص. 64.
2ـ الأسطورة المغربية، دراسة نقدية في المفهوم والجنس، جعفر ابن الحاج السلمي، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان 1423هـ2003-م، ص. 169.
3ـ الرسالة القشيرية، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة -1972 1974م. ج. 2، ص. 664.
4ـ حي بن يقظان، ص. 66.
5ـ نفسه، ص. 66.67.
6ـ تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، آمنة بلعلى، منشورات الاختلاف – الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م، ص. 327.
7ـ الفتوحات المكية، أبو عبد محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ج. 1، ص. 338.
8ـ حي بن يقظان، ص. 67.
9ـ سورة الأنبياء، الآية: 30.
10ـ حي بن يقظان، ص. 67.
11ـ أبعاد التجربة الصوفية، الحب- الإنصات- الحكاية، عبد الحق منصف، إفريقيا الشرق – الدار البيضاء- 2007م، ص. 125.
12ـ نفسه، ص. 108.109.
13ـ نفسه، ص. 122.
14ـ نفسه، ص. 122.123.
15ـ النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، محمد زايد عالم الكتب الحديث، أربد – الأردن 2011م، ص. 362.
16ـ حي بن يقظان، ص. 125.
17ـ نفسه، ص. 129.
18ـ العجائبي في الأدب من منظور شعرية السرد، حسين علام، منشورات الاختلاف- الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون – بيروت، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م، ص. 164.

الملف.

حضور مولانا جلال الدين الرومي في المغرب

خالد محمد عبده *allahbooks@gmail.com* // باحث مصري متخصص في التصوف

لقد كرّستُ كلَّ حياتي للشّاعر الصّوفي الكبير مولانا جلال الدّين الرّوميّ، لأني وجدتُ أن رسالته تُخاطبُ الوقتَ الراهنَ. إنها رسالةُ حبٍّ، ذات بُعدٍ أخويّ. [إيفا ميروفيتش].

تركز هذه المقالة على حضور جلال الدين الرومي في الثقافة العربية والمغربية بشكل خاص، ذلك الحضور الذي بدأ بإصدار مطبعة بولاق أجمل طبعات المثنوي، وشرحه العربي (المنهج القوي لطلاب المثنوي)؛ وتطوّر بعد إنشاء معهد اللغات الشرقية بكلية الآداب في الجامعة المصرية، إذ أضحى المثنوي وقتها مادة للدراسة والترجمة، بفضل الأساتذة الأوائل الذين درسوا على أيدي المستشرقين المتخصصين في الأدب الفارسي، ومن هؤلاء الأستاذ عبد الوهاب عزّام الذي تتلمذ على يد المستشرق (دنسّ رس) و(نيكلسون) و (توماس أرنولد). إن واحدًا من هؤلاء المستشرقين الكبار صرف عمره في درس التصوف الإسلامي، حتى أمسى حُجّة في علمه، وله فيه مؤلفات كثيرة يعتمد عليها الباحثون في التصوف، وهي حريّة بأن يعتمد عليها، وقد نشر بعض كتب التصوف القيمة بالعربية والفارسية وترجم بعضها إلى الانكليزية، وحسبنا أن نقول إنه ترجم المثنوي، ونشر الأصل الفارسي والترجمة. فكان الأصل الذي نشره عمدة قراء المثنوي في أصله الفارسي، والترجمة مرجع قرائه في الإنجليزية. كذلك فعلت السيدة إيفا دوفيتري ميروفيتش في فرنسا.

ولأن بلاد المغرب كما يُقال: أرضٌ تُنبت الأولياء، سيكون مستبعداً أن يهتم أهلها بالتصوف الفارسي، إذ ما لديهم من التراث الروحي يستعصي على الحصر، لذا تأتي محاولتنا هذه لتلقي الضوء على حضور منسي اليوم، ونحن نشهد الاحتفاء بالرومي في مصر عن طريق طبع المثنوي المُتجدد، وفي سوريا عن طريق ترجمة أصول كتابات الرومي على يد الأستاذ عيسى علي العاكوب، وغيرها من صور الاهتمام في البلدان الأخرى التي عرضنا لها في سياق آخر.

في عام 1992 نشر محمد ناعم في مجلة دعوة الحق المغربية مقالين للتعريف بالرومي واصفًا الكتابة

لأن بلاد المغرب كما يُقال: أرضٌ تُنبت الأولياء، سيكون مستبعداً أن يهتم أهلها بالتصوف الفارسي، إذ ما لديهم من التراث الروحي يستعصي على الحصر، لذا تأتي محاولتنا هذه لتلقي الضوء على حضور منسي اليوم.

عن الرومي بأنها عملٌ شاقٌّ يتطلب سعة الاطلاع، وعمق الصبر في البحث والتنقيب في مختلف المصادر والمراجع، التي هي في واقع الأمـر قد ظلمته ظلماً كبيراً، حيث إنهـا لم تشر إليه إلا من زاوية صغيـرة، أو بإشـارات غامضة ومبهمة، متصرمة الحلقات. مفككة الوقائـع إلى درجة أنهـا لا تستطيع أن تعطيك صورة كاملة وواضحة عن حياة جـلال الدين وفكره، والظروف التاريخية والسياسية والثقافيـة المعاصـرة له، علاوة على ذلك، فمؤلفـاته المنشورة والمنظومـة لم تحظ بترجمـات عربية جيدة.

ما يذكره محمد ناعم في بداية مقاله يجسد جزءًا من واقع الكتابات في الدرس العربي عن الرومي، لكننا لا نعثر في نصّ (ناعم) على ما يخرجه من جملة الأحكام التي أطلقها على الآخرين، فهو يعتمد في كتابته عن الرومي على مرجع يؤسس عليه بحثه، هو عبارة عن فصل في كتاب رجال الفكر والدعوة، للندوي إذ خصّص العالم الهندي مادة في الجزء الثاني من كتابه عن الرومي، يعتمد عليه ناعم في التأريخ لحياة مولانا، كما يعتمد على كتاب قصة الأدب في العالم، وهي مراجع ثانوية للغاية، ورغم ذكره لترجمة الأستاذ محمد عبد السلام كفافي إلا أننا لا نرى أثراً في مقاله تظهر منه مطالعته لمؤلفات كفافي عن مولانا، فمن المعروف أن كفافي أنجز دراسته الكبيرة عن جلال الدين الرومي وتصوفه وترجم المثنوي ترجمة جزئية قبل أكثر من عشرين عامًا (وقت كتابة ناعم لمقاله)، كذلك يُشار في المقال إلى عزّام ولا يُحال ولو مرة على كتابه (فصول من المثنوي) ويحال على مرجع ثانوي هو قصة الأدب في العالم، وإن ذُكر بعنوان مختلف في مقاله (قصة الأدب الفارسي).

يعتبر المقال الأول الذي نُشر مع بداية عام 1992 في المغرب تلخيصًا لسيرة الرومي كما وردت عند الندوي، لكنه تلخيص يمكن الاعتماد عليه في التعرف على سيرة الرومي بشكل صحيح، فحينما نعود إلى نصّ الندوي نجده يعتمد في التأريخ لحياة الرومي على مصدرين هما من أفضل الدراسات عن الرومي، الأول كتبه العلاّمة الفارسي بديع الزمان فروزانفر. ويذكر الندوي ذلك قائلاً: اعتمدنا في تلخيص ترجمة الرومي وأخباره على كتاب «صاحب المثنوي» للأستاذ المحقق القاضي تلميذ حسين الهندي، وهو خير ما كتب في هذا الموضوع ومن أوثق المصادر، واستفدنا قليلًا من كتاب «زندكاني مولانا جلال الدين» للأستاذ بديع الزمان فروزانفر أحد أساتذة الأدب في جامعة طهران. أما المصدر الثاني فهو كتاب مؤلف بالأوردية تُرجم حديثًا إلى اللغة الفارسية، ويحيل الندوي عليه قائلا: أكثر معلومات هذا الفصل مستفادة من كتاب «سوانح مولانا روم» باللغة الأردية للعلامة المرحوم شبلي النعماني.

ويكتفي محمد ناعم في المقال الثاني بذكر مؤلفات الرومي النثرية والمنظومة في نسختها الفارسية، ولا يفصّل الحديث إلاّ عن المثنوي فحسب.

في عام 2007 خصّ أحمد موسى وهو من الباحثين المتخصصين في الأدب الفارسي في المغرب مسألة السماع المولوي ببحث قدّمه في أعمال الملتقى الدولي الثاني في موضوع التصوف والسماع الروحي، والذي انعقد برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة-المملكة المغربية، تحت عنوان: [دور الزوايا والطرق الصوفية في التربية الروحية، الزاوية القادرية البودشيشية نموذجاً]، ونشر العمل ضمن

الملف.

سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 14، سنة 2013. لم يكن البحث الخاص بالسماع والرقص المولوي هو المادة الوحيدة التي قدّمها موسى في هذا السياق، بل قدّم عرضًا لكتاب إيفا ميروفيتش عن (جلال الدين الرومي والتصوف) معتمداً على النشرة المعرّبة عن الإنجليزية بقلم عيسى علي العاكوب.

لكننا مع العامين الأخيرين سنشاهد اهتماماً مختلفاً مع الكاتبة والمترجمة المغربية عائشة موماد، التي قدّمت لنا للمرة الأولى في اللغة العربية ترجمات عن الفرنسية لـ إيفا دوفيتري ميروفيتش وليلي أنفار وأستاذ إلهي ونهال تجدد وغيرهم ممن اهتموا أو استفادوا من دروس الرومي، فنقلت موماد شهادة الشيخ خالد بنتونس شيخ الطريقة العلاوية في حق إيفا دوفيتري ميروفيتش عن الندوة التي أقيمت بقونية للحديث عن إيفا إلى اللغة العربية، وعرّفتنا موماد كيف دخلت إيفا دوفيتري ميروفيتش إلى عالم العشق المولوي، فعبر ترجمتها لكتب محمد إقبال من الفارسية والإنجليزية إلى الفرنسية، «قابلت» مولانا وفُتحت لها وبها أبواب العشق والمعرفة على مصراعيها فأغلب قرائها في الغرب، وخاصة في فرنسا والدول الفرنكوفونية قدمت لهم إيفا مفاتيح عدة لولوج بوابة الإسلام عبر محو الكثير من الأحكام المسبقة وربط الجسور بين الشرق والغرب. وقد كرست إيفا كل حياتها للرومي، لأنها (وجدت أن رسالته تخاطب الوقت الراهن. إنها رسالة حب، ذات بعد أخوي ووحدوي).

لم تكتف عائشة موماد بالتعريف برسالة إيفا، بل ترجمت لنا بعض دراساتها ومقالاتها، وفيما يلي نذكر جزءًا مما طالعناه لها:

حضور الرومي في حياتي

كان لقاء إيفا بالرّومي نقطة تحوّل حاسمة قلبت حياتها كما تقول رأساً على عقب، لذا حاولت أن تنقل رسالته، معتقدةً في تناغمها، أكثر من أي رسالة أخرى، مع كل المساعي والتطلعات. ولا تنسى في مجمل حواراتها أن تعبّر عن سعادتها بترجماتها لأعمال الرومي وما كُتب عنه: «فيه ما فيه»، و«الغزليات» و«الرباعيات» و«المعارف» و«ولد نامة» لسلطان ولد، وأنهي الآن ترجمة «المثنوي».

وقد مكّنتها هذه الترجمات من قياس مدى تأثير هذا الفكر الصوفي في حياتها. حاولت إيفا جاهدة في عرضها الذي نقلته إلى العربية عائشة موماد أن توضّح ما اعتقدته المكوّن الأساسي لرسالة الرومي، وخصّت بذلك العرض الشباب الغربي المتعطش للروحانية.

نظرة عامة على تعاليم مولانا

يُعد هذا العرض أول ما نشرته إيفا دوفيتري ميروفيتش من أبحاثها حول مولانا جلال الدين الرومي

مع العامين الأخيرين سنعاين اهتماماً مختلفاً مع الكاتبة والمترجمة المغربية عائشة موماد، التي قدّمت لنا للمرة الأولى في اللغة العربية ترجمات عن الفرنسية لإيفا دوفيتري ميروفيتش وليلي أنفار وأستاذ إلهي ونهال تجدد وغيرهم ممن اهتموا أو استفادوا من دروس الرومي.

عام 1957 بمؤسسة Ernest Renan المتخصصة في تطوير الدراسات حول تاريخ وفلسفة الأديان، وكان من أهم الأعمال التي نشرت بالمؤسسة، دراسات ماسنيون وكوربان وماسي ورودينسون ومحمد مقري. نُشر هذا العرض مجدداً ضمن مجموعة من المقالات الخاصة بالسيدة إيفا تحت عنوان: Universalité de l'Islam بدار النشر الفرنسية Albin Michel عام 2014م بتقديم وتعليق: Jean-Louis Girotto.

تناولت إيفا في هذا العرض الحدث التاريخي الأكثر أهمية في حياة الرومي عام 1244م، وهو لقاؤه بالدرويش الجوّال شمس تبريزي. حيث ألهبته نار العشق الروحي عند رؤيته لشمس. ويشهد الرومي أن حكمته قد طُمست كما تطمس شمس الصباح نور المشكاة. غدت هذه الشخصية الغريبة الصديق والمريد والشيخ لجلال الدين الرومي.

كما تحدثت بإيجاز عن تلك الحلقات التي يرقص فيها الدراويش على نغمات الناي في دوران كدوران الكون وجولة الكواكب المذهلة. فالموسيقى نفسها إحياء للروح، تخلق تلك الحالة التي يلغى فيها الزمن داخل اللحظة المقدسة، تمنحها تناغماً في طريق الخلود حيث تمكنها من التذكر.

ولم تنس أن تذكّرنا بالبصمة الكونية والتسامح الظاهر في كافة أعمال الرومي: بما أن الله هو الحقيقة الوحيدة وهو الهدف الوحيد للصوفي، في طريق بحثه المتواصل، فالطريق المؤدي إليه لا يكتسب أي أهمية. يقول الرومي: «هناك طرق كثيرة للبحث، لكن موضوع البحث يبقى واحداً».

المذهب الشعري في الإسلام

تصبح القصيدة في دراسة إيفا عن المذهب الشعري في الإسلام شبيهة بحبات لؤلؤ في خيط عقد، يمثل الخيط آنذاك نغمة روحية تقع تحت هذه اللحظات. كذلك الأمر في لوحة انطباعية، فتلك اللمسات الصغيرة من الدهان، لم تأت إلا دليلاً على وجود الشيء في حياة أخرى. نفس الشيء بالنسبة للموسيقى: تشبه الموسيقى ذات النبرة الحادة Musique Syncopée نبضات القلب، إنها موسيقى إيقاعية، بإيقاعات متفاوتة الطول. الشعرُ كذلك مُفعّل، فهو إذن مصنوع من نبضات الزمن.

مستحضرة في دراستها الجامعة بين الفلسفة بشكل عام والتصوف الإسلامي مصطلح (المقام) عند الصوفية، والذي يتطابق مع (مقام الألحان) في الموسيقى، فهو عبارة عن مرتبة لا تضيع بعد أن يتم الوصول إليها. تكون هذه الرؤية مشروطة بمقاربة معينة للزمن، حيث يؤسس المطلق الزمن ويجلوه ويمنحه استمرارية ظاهرية.

كما نقلت عائشة موماد سابقًا إلى العربية ما يقارب 100 رباعية عن نسخة ترجمة إيفا لرباعيات مولانا بمشاركة جمشيد مرتضوي المنشورة في Albin Michel بفرنسا. ونشرت جزءًا من هذه الترجمات في كتاب (الرومي بين الشرق والغرب)، وتكمل هذه المسيرة اليوم بتقديم أكثر من 300 رباعية في ترجمتها لـ(رباعيات مولانا جلال الدين الرومي) معتمدة على النسخة الفرنسية التي نشرتها مريدة وعاشقة مولانا إيفا ميروفيتش، في كتابها (رباعيات مولانا جلال الدين الرومي) الصادر عن طواسين ودار مداد في بيروت.

الملف.

التصوف وحجـــاب العقل والثقافـــة

حسن السمان hsemane@yahoo.fr // أستاذ باحث

- تمهيد:

الثقافة، بمعناها العام، هي السمة الخلافية التي يتحدد بها جوهر الإنسان وهويته، وتتميز بها مؤهلاته الوجدانية والعقلانية التي تشكل رؤيته. وإذا كانت الثقافة، حسب تعريف الأنثربولوجي «إدوارد تايلور» هي: «الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة، والفن، والأخلاق، والقانون، والعرف، وكل القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع» (1)، فإن علاقة هذا الكل بمكوناته مازالت غامضة، تتولد عنها قضايا معرفية ووجودية شائكة ومصيرية؛ إذ إن كل محاولة لفهم الثقافة هي في حد ذاتها فعل ثقافي. وبما أن الإنسان لا ينظر إلى عالمه إلا بواسطة ثقافته، ولا يتصرف فيه إلا بناء عليها، فإن كل خلل في فهمه لثقافته ينجم عنه اختلالات في إدراكه وسلوكه وعلاقته بغيره.

ومن بين أكبر الاختلالات التي عرفتها الثقافة الإنسانية المعاصرة، ذاك الفهم أحادي البعد الذي يجعل من التصوف مجرد مكون ثقافي متخلف يناقض العقل ويتنافى مع ثقافة العلم. لذا، وجب إقصاؤه من بنية الثقافة الحديثة: ثقافة العقل والعلم بامتياز. ولعل ما يؤكد ذلك، بالنسبة إلى أصحاب هذا التصور، هو أن الصوفية غالباً ما يصرحون بأن العقل والعلم والثقافة، حجب لعينة عليهم التخلص منها، للاتصال بمقدسهم الديني؛ وموقف هؤلاء الصوفية من العقل والعلم والثقافة، لهو مبرر كاف للدعوة إلى إقصاء تصوفهم، بكل أبعاده الدينية المقدسة، من بنية ثقافتنا العقلانية الحديثة التي يجب أن تكون قائمة على العقل والعلم لا غير.

إن هذا الطرح هو ما سنسعى إلى البرهنة على بطلانه؛ والكشف عن خطورة ارتداداته السلبية على ثقافة الإنسان ووعيه بذاته، وعلاقته بغيره وبعوالمه؛ إذ إن التصوف ليس مجرد مكون عرضي من مكونات الثقافة يمكننا إقصاؤه دون أضرار؛ بل إنه ملكة إدراكية وجدانية تدخل في تشكيل بنية الوعي البشري، وتسهم في تشييد ثقافته. وتقويما لفهمنا لعلاقة الوعي الصوفي بالثقافة الإنسانية

لا يتحدد الحل في انتقاء بعض العناصر من الثقافات الضاربة في أعماق التاريخ لإدماجها في الثقافات الحديثة؛ بل يتحدد في النسق التربوي الصوفي، من حيث هو منظومة تربوية روحية متطورة تتميز بمواكبتها لمستجدات العصر.

ودوره فيها، علينا أن نصحح تصوراتنا عن مفهوم الحجاب عند الصوفية، وتحديد علاقته بالثقافة والعقل والعلم.

فهل الوعي الصوفي يناقض الإدراك العقلي؟ وهل العقل هو المسؤول الوحيد على تشكيل وعي الإنسان وثقافته؟ وما هو الحجاب في الوعي الصوفي؟ هل هو العقل والعلم والثقافة بكل مكوناتها، أم هو شيء آخر مختلف؟

1 - إشكالية تعريف الثقافة.

إذا كانت الثقافة، حسب تعريف الأنثربولوجي «تايلور»، هي كل مركب، فإن بنية المكونات المتعددة لهذا الكل، وطبيعة العلاقات التي تجمع بينها، هي من التعقيد والتداخل والتفاعل بما لا يمكن معه صياغة تصور واضح عنها انطلاقاً من مجرد النظر في مكوناتها من الخارج؛ ذلك لأن هذه المكونات، من حيث هي ظواهر إنسانية، تُشعر الباحث أن كل واحدة منها هي أعقد من الأخرى؛ وما التضخم الكبير في عدد تعريفات جل الظواهر الإنسانية، إلا دليل على مدى تعقيد الظاهرة الثقافية ومكوناتها؛ وهو الأمر الذي يجعل محاولات مقاربتها انطلاقا من مكوناتها أمراً مستحيلاً، علما بأن المعرفة الدقيقة بالأجزاء لا تعني بالضرورة تحقيق معرفة دقيقة بالكل الذي تنتظم في نسقه.

إن كل هذا التركيب والتعقيد يجعلان البحث العلمي عاجزاً عن تقديم معرفة وتعريف دقيقين للثقافة في بعدها الشامل. ما يجعلنا نشك في أن العقل هو المسؤول الوحيد عن إنتاج الثقافة؛ وإلا كيف يمكن تفسير عجزه عن إدراك ما قام هو بإنتاجه؟

2 - العقل ليس المسؤول الوحيد عن إنتاج الثقافة.

إن عجز العقل عن عَقْلنة ثقافته أمر لا يمكن تفسيره إلا إذا افترضنا وجود ملكة إدراكية إنسانية أخرى أسهمت، إلى جانب العقل، في تشكيل ثقافة الإنسان ووعيه؛ ملكة تتميز بأنها توجد خارج حيز إدراك العقل، مما يجعله عاجزاً عن إدراك طبيعتها وفهم خصوصية مكوناتها.

ولكن، هل توجد، بالفعل، ملكة إدراكية أخرى تسهم مع العقل في تشكيل الثقافة والوعي الإنسانيين؟ لقد تأكد لعلماء فيسيولوجيا الجهاز العصبي أن الدماغ البشري منقسم إلى نصفين متماثلين: الأيمن والأيسر؛ بحيث يتولى النصف الأيمن «إدارة الأجزاء اليسرى من الجسم، وفيه أيضا ترتكز الوظائف المرتبطة بالحدس والانفعال والإبداع واستخدام الخيال، ولهذا سمي بالنصف الحدسي. أما النصف الأيسر (النصف التحليلي والعقلي) فيتولى إدارة وتحريك الأعضاء اليمنى من الجسم» (2).

وحسب هذا المعطى العلمي، فإن النصف الأيسر من الدماغ هو المخصص للوظائف العقلية، في حين أن النصف الأيمن منه فمخصص للانفعال والحدس والإبداع. فإذا كانت هذه الانفعالات وغيرها، قدرات خاصة بالوجدان، فهل هذا يعني أن الوجدان هو نفسه تلك الملكة التي افترضنا مشاركتها في تشكيل الوعي الإنساني وثقافته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو إسهامه في تشكيلها؟ وما علاقته بالعقل؟ وهل يمكن للإنسان أن يتخلى عن وجدانه ويعيش بالعقل فقط؟

3 - الإدراك العقلي في خدمة الإدراك الوجداني.

لقد حدد «عبد الرحمن بدوي» العلاقة بين الوجدان والعقل ووظيفة كل منهما في نص له بالغ الأهمية، قال فيه: «الوجدان يكوِّن إذن عالما للإدراك يختلف تماما عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني (...) العالم العقلي مهيأ لخدمة العالم الوجدان» (3).

وإذا كان هذا النص يتوافق مع فيسيولوجية الدماغ البشري، فإنه لا يجعل من الوجدان ملكة إدراكية فقط، بل إنه يؤكد على أن الإدراك العقلي تابع للإدراك الوجداني، وخاضع لخدمته؛ وهذا يعني أن طبيعة الإدراك الوجداني هي التي ستحدد غايات العقل، وغايته هي التي ستحدد طرق اشتغاله، ونوعية رؤيته للعالم، وعلاقته بثقافته. وإذا ما علمنا أن الإدراك الوجداني، حسب علماء النفس، أنواع مختلفة قد يصل اختلافها إلى حد التنافي المتبادل، فإن علاقة العقل بالوجدان تصبح ذات أبعاد مصيرية بالنسبة إلى الوعي والثقافة الإنسانيين.

4 - الوجدان الأناني والوجداني الصوفي.

لقد ميز العالم النفسي «رولو ماي» بين أربعة أنواع من الوجدان تمثل كل واحدة منها مرحلة من مراحل تطور الشعور بالذات. وتعد المرحلتان الثالثة والرابعة، بالنسبة إليه، الأكثر تطوراً وأهمية. ويمكن تلخيص الخصائص المميزة لهاتين المرحلتين، حسب «رولو ماي»، كما يلي:

ـ المرحلة الثالثة: هي مرحلة الشعور الاعتيادي بالذات، وتتصف بعدم الموضوعية والانحياز؛ إذ «بوسع المرء في هذه المرحلة أن يرى أخطاءه ويتبيَّنها إلى حد ما، ويستطيع أن يلتمس الأعذار ويجد المبررات لتعارضاته وانحيازاته» (4).

ـ المرحلة الرابعة: وهي مرحلة أكثر تطوراً تمثل النضج والحكمة الوجدانية، والشعور الموضوعي بالذات. وتقوم أساساً على «الاستبصار insight والحدس 5) «intiution). ويصف «رولو ماي» هذه المرحلة بأوصاف عديدة، منها: المرحلة الاستثنائية الخارقة، والشعور المتسامي للذات...إلخ؛ والأمر الهام، بالنسبة إلينا، هو أنه أكد على ارتباطها بالوجد الصوفي، وبالتقاليد الأخلاقية والروحية وبضروب التفكير الشرقي (6). والأكيد هو أنه يقصد بالمرحلة الرابعة، الإدراكَ الوجداني الصوفي الموضوعي الذي

من بين أكبر الاختلالات التي عرفتها الثقافة الإنسانية المعاصرة، ذاك الفهم أحادي البعد الذي يجعل من التصوف مجرد مكون ثقافي متخلف يناقض العقل ويتنافى مع ثقافة العلم. لذا، وجب إقصاؤه من بنية الثقافة الحديثة.

يتنافى وجوديا مع الوجدان العادي الأناني الذاتي.
والتنافي بين هذين النوعين من الإدراك الوجداني هو ما عبر عنه الصوفية المسلمون، بالتنافي بين الرؤية بعين الحجاب: «الفرق»، والرؤية الشهودية التي تتحقق بعين الكشف: «الجمع»، وبعين «جمع الجمع»: المستوى الإدراكي الذي يمثل أرقى مراحل الوعي الصوفي. وليست الرؤية الحجابية شيئا آخر، في الحقيقة، غير الإدراك الوجداني الأناني. وعن هذا الحجاب يقول «الحلاج»:
بَيْني وبَيْنَكَ إنِّيٌّ يُنَازِعُنِي فَارْفعْ بِلُطْفِك إنِّيِّ مِنَ الْبَيْنِ (7)

إن هذا «الإنِّي»، هذا الوعي الأناني، هو ما يعده الصوفية الحجاب الأصلي، وكل حجاب غيره ليس حجابا في حقيقة ذاته؛ لذا، يمكن التمييز بين نوعين من الحجب في الوعي الصوفي:
أ ـ الحجاب الأصلي: وهو الوجدان الأناني الذي يُحوّل كل ما يدخل في حيزه إلى حجاب تابع له؛ بحيث يصبح العقل والثقافة بكل مكوناتها حُجبا فرعية تابعة لحجابيته.
ب ـ الحجاب الفرعي: وهو كل مكون ثقافي أصبح خاضعا للحجاب الأصلي، أي للإدراك الوجداني الأناني.
إن هذا التمييز ضروري لتصحيح مجموعة من التصورات الخاطئة بخصوص العلاقة بين التصوف والوعي الوجداني، وبينه وبين العقل والعلم والدين والثقافة؛ تلك التصورات التي نجحت في إقصاء أرقى مستويات الإدراك الوجداني عند الإنسان، بدعوى أن التصوف يتنافى مع العقل والثقافة ويعتبرهما حجابين يرى ضرورة نفيهما؛ والنتيجة هي تخلفنا العلمي والثقافي، وانحرافنا الديني والاجتماعي. لذا، وجب إقصاء هذا التصوف من بنية تفكيرنا ومكونات ثقافتنا، إذا أردنا أن نتقدم.
لكن الذي أخفقت هذه التصورات في إدراكه هو أنها بإقصائها للوجدان الصوفي الموضوعي، جعلت العقل والثقافة والدين في خدمة وجدان أناني منحاز لأهوائه، تعوزه الحكمة، متناف مع الموضوعية العلمية، ومحجوب عن الحقيقة الدينية.
وما نلاحظه اليوم، في الثقافات الحديثة، من اختلال بين ما توصل إليه العلم من تطورات واختراعات، وبين توظيفاتها اللامعقولة، لهو دليل على أن العقل العلمي المتطور خاضع لوجدان أناني متخلف، تنقصه الحكمة والموضوعية.
إن أهمية تحديد الوعي الصوفي للحجاب الأصلي تكمن في تَحْييد الثقافة والعقل والعلم، باعتبارها مكونات محايدة في ذاتها، وأن الحجابية ليس من صفاتها الثابتة حتى نعدها متنافية مع الوعي الصوفي. وكل كلام يفيد غير ذلك وجب تصحيحه وتأويل دلالاته حتى لا يتعارض مع حقيقة الوعي الصوفي في علاقته بالإنسان وثقافته وعلومه.
وفي هذا السياق، تصبح القولة المشهورة للأنثربولوجي «ليزلي هوايت»: «وامتد بين الإنسان والطبيعة حجاب الثقافة» (8)، في حاجة إلى تأويل، لأنها تسهم في تعزيز الوهم وعدم الفهم، مما يدفع أغلب الباحثين إلى الاستمرار في الاعتقاد بأن الوعي الصوفي يناقض الثقافة والعقل والعلم.

5 - انفتاح العقل العلمي الحديث على الوعي الصوفي.

لقد أصبح واضحا اليوم عند عدد من المختصين بالعلوم الإنسانية أنه «ليس ثمة إنسانٌ سَوِيّ يمكن أن يُختزل إلى مجرد نشاطه الواعي العقلاني» (9)، وأن كل ما نلاحظه من اختلالات حضارية وأمراض نفسية واجتماعية، مرده إلى انزياح الإنسان عن حقيقة مقدسه الديني وجوهره الفطري؛ ذلك لأن المقدس «هو عنصر من عناصر بنية الوعي، وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي» (10). وكل إقصاء له، لا بد وأن تترتب عنه أمراض نفسية واضطرابات اجتماعية.

في سياق هذا التصور، يقول الأنثربولوجي «ستانلي دايمند»: «ينبع مرضنا من قلب المدنية ذاته، لا من المعرفة الزائدة، بل من الحكمة الناقصة» (11)؛ والذي يقصده «ستانلي دايمند» هنا بالحكمة الناقصة، هو المعرفة الفطرية التي مكنت المجتمعات البدائية من معرفة جوهر الإنسان. والحل في نظره هو العودة إلى هذه المعرفة وإلى هذا الجوهر الذي «ينبغي على المدنية أن تدمجه بذاتها بشكل انتقائي» (12) لتسترجع عافيتها وتوازناتها المفقودة.

إن هذه «الحكمة الناقصة»، بالنسبة إلينا، هي النواة الأصلية التي طورتها المعرفة الصوفية عبر السنين. وإدراك «ستانلي دايمند» للعلاقة بين الوعي الصوفي وبين المعرفة البدائية بجوهر الإنسان، هو ما دفعه للربط بينهما عند تحديده لخصائص الإنسان البدائي (الفطري(الذي يتصف بـخاصية: «الاتصال المباشر بالطبيعة وبالوظائف الفسيولوجية الطبيعية. وهذا يؤدي إلى تعميق الحس بالواقع حتى لقد يبدو «متوهجا». وتلتقي عند هذه النقطة تجربة البدائي بتجربة المتصوف، لأن التصوف ليس أكثر من الواقع وقد أُدرك في عنفوان ذاتيته» (13).

غير أن الحل، بالنسبة إلينا، لا يتحدد في انتقاء بعض العناصر من الثقافات الضاربة في أعماق التاريخ لإدماجها في الثقافات الحديثة لتستعيد توازناتها؛ بل الحل، عندنا، يتحدد في النسق التربوي الصوفي، من حيث هو منظومة تربوية روحية متطورة تتميز بمواكبتها لمستجدات العصر ولخصوصيات ثقافاته.

صحيح أن هذا الحل الذي اقترحه «ستانلي دايمند» متقدم جداً بالمقارنة مع دعوات إقصاء الدين بمقدسه وتصوفه، إلا أنه غير مناسب تماما، كونه يتجاهل تطورات المعرفة الوجدانية التي أسهمت فيها ثقافات متنوعة وأديان متعددة عبر العصور، والتي أشرف عليها علماء خبراء بعالم الوجدان والمقدس والتربية الروحية.

إن انفتاح العلم الحديث على المعرفة الصوفية، لم يقتصر على العلوم الإنسانية فقط، بل إن اكتشاف التماثلات بين المعرفة الصوفية والعلوم الطبيعية أصبح حقيقة «لا تظهر فقط في الفيزياء، بل أيضاً في

مع العامين الأخيرين سنعاين اهتماماً مختلفاً مع الكاتبة والمترجمة المغربية عائشة موماد، التي قدّمت لنا للمرة الأولى في اللغة العربية ترجمات عن الفرنسية لإيفا دوفيتري ميروفيتش وليلي أنفار وأستاذ إلهي ونهال تجدد وغيرهم ممن اهتموا أو استفادوا من دروس الرومي.

البيولوجيا والعلوم الأخرى» (14).
وإذا كان علماء كبار أنثربولوجيون وعلماء نفس وأديان وفيزيائيون، وغيرهم من تخصصات أخرى، ينظرون إلى المعرفة الصوفية بهذه الكيفية، فهل يمكننا ـ نحن ـ أن نستمر في القول بأن التصوف يناقض العقل والعلم والثقافة؟

6 - انفتاح الوعي الصوفي على الإدراك العقلي.

إن انفتاح العلم الحديث على الحكمة الوجدانية الصوفية قديمها وحديثها، جاء متأخراً جداً؛ ذلك لأن الإدراك الصوفي كان، منفتحاً، منذ البداية، على العقل بكل علومه وطرق تعقله؛ وهو ما يفسر مشاركة الصوفية في تطوير علوم عصرهم باستبصاراتهم وحدوسهم المبهرة. وكثيرا ما أشار الشيخ «ابن عربي»، وغيره من الصوفية، إلى أن الإدراك الصوفي الوجداني لا يتنافى مع الإدراك العقلاني، ولكن العكس قد يكون صحيحا، إذا ما انغلق العقل على ذاته؛ وأصبح تابعا لأنانية الوجدان الحجاب.
ولقد عبر «ابن عربي» عن هذا الانفتاح بواسطة مشهد رؤيوي غني بالدلالات، جمعه بالفيلسوف العقلاني «ابن رشد»؛ وعن لقائهما هذا، يقول الشيخ الأكبر: «ثم أردت الاجتماع به (يقصد ابن رشد) مرة ثانية، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عني. فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه» (15).
يُشير «ابن عربي»، في هذا النص، إلى وجود نوعين متنافيين من الإدراك الوجداني. وحدد مجال رؤية كل منهما؛ بحيث تبين لنا أن «ابن عربي» الصوفي كان مدركاً لحقيقة هويته، منفتحاً على هوية «ابن رشد» الفيلسوف العقلاني. في حين، إننا نجد أن «ابن رشد» كان منشغلاً بذاته وأناه، منغلقاً على هويته، لا يمكنه التواصل مع غيره؛ إذ إن عقله وثقافته وعقيدته وهويته، كلها أصبحت خاضعة لوجدانه الأناني الحجاب، وانشغاله به، أي بنفسه وإِنِّيِّه، حجبه عن رؤية غيره.
إن انفتاح الوجدان الصوفي عند «ابن عربي»، وعند كل الصوفية، على العقل بكل أنواع تعقله الممكنة، لم يمنعه من المحافظة خصوصية هويته الوجدانية والدينية؛ وهو ما تشير إليه رمزية «الحجاب الرقيق» الشفاف والمعتم الذي كان يفصل بينه وبين مقابله؛ إذ كان هذا الحجاب شفافاً من جهة «ابن عربي، معتما من جهة «ابن رشد»؛ أما إذا افترضنا أن الذي يقابل «ابن عربي» يشاركه في وجدانه الصوفي، فإن هذا الحجاب سيشف من الجهتين حتى يصير وكأنه غير موجود. وهذا يعني أن العقل والثقافة، عندما يخضعان لعتمة الحجاب الوجداني الأناني، يمنعهما من موضوعية وحكمة ووُسْع عوالم الرؤية الصوفية. ويدفعهما إلى الاعتقاد بأن التصوف هو الحجاب الذي يحول بينهما وبين الموضوعية العلمية والحكمة الإنسانية، غير أن الأمر عكس ذلك تماماً؛ إذ عتمة الحجاب كانت في جهة «ابن رشد» ووعيه الأناني، ولم تكن في رؤية «ابن عربي» وحكمة وعيه الوجداني.

ـ خاتمة:

إن التصوف، إذن، لا يضاد العقل ولا الثقافة، ولا حتى الهوية الشخصية؛ لكن الفهم الخاطئ لحقيقة الدين والتصوف، هو ما يجعل هذه المكونات تبدو وكأنها حجب بالنسبة إلى الإدراك الصوفي. اعتقاد

الملف.

كهذا ينفي الصوفيةُ صحته بأقوالهم وأفعالهم وأحوالهم، وبمشاركاتهم الفاعلة في تطوير الحكمة في ثقافاتهم، والمساعدة في الحفاظ على توازنات مجتمعاتهم الروحية والمادية الوجدانية والعقلية.

إن استمرار الاعتقاد في إمكانية تحكيم العقل العلمي على المنتوج الثقافي الإنساني دون سواه، لَهُو وَهْمٌ كبير. فالعقل الإنساني خاضع إما لإدراك وجداني أناني منغلق على ذاته، متحيز لأهوائه؛ وإما هو تابع لوجدان صوفي موضوعي منفتح على حقيقة الإنسان وجوهر ثقافاته. والحكمة تقول، إذا كان الأمر كذلك لا محالة، فعلينا أن نعمل على تحرير عقولنا ومكونات ثقافاتنا وهوياتنا من أغلال الوجدان الأناني. والعمل على الجمع بين الطابع الموضوعي للإدراكين المتكاملين: العقلاني العلمي والصوفي الوجداني.

وما قلناه عن علاقة الوجدان بالعقل العلمي، يصدق على علاقته بالدين؛ ذلك لأن كل تدين يُقْصِي الوجدانَ الصوفيَّ، فإنه سيكون في خدمة الوجدان الحجابي الأناني. وكما يبرر المرء أخطاءه وتناقضاته، موظفا العقل الخاضع لوجدانه الأناني المنحاز، فإنه سيبرر خطاياه وانحرافاته بتوظيف تدين خاضع لهذا الوجدان الذي تشترك كل الأديان في التأكيد على ضرورة الاجتهاد في جهاده ونفيه.

إن الاختلالات التي تعرفها الثقافات الحديثة سواء النفسية، أو الاجتماعية، أو البيئية، أو تلك التصورات المتطرفة عن الدين، أو التوظيف اللاعقلاني للعلم ...إلخ، كلها نابعة من الخلل في إدراك أهمية العلاقة بين المعرفة العقلية والحكمة الصوفية. وعوض أن نلجأ إلى الحكمة الوجدانية في صورتها البدائية، علينا تثمين المنظومة التربوية الصوفية المعاصرة المواكبة لمستجدات العصر، ولمتطلبات الروح، والقادرة على تحرير الإنسان من وعيه الأنوي، ومن لاموضوعيته اللاعقلانية.

الهوامـــش:

1ـ Taylor, E. B., Primitive culture, ed. John Murray, London, 1871, p. 1.
2ـ الإنسان وعلم النفس، عبد الستار إبراهيم، عالم المعرفة، ع. 86، الكويت، فبراير 1985م، ص. 72.
3ـ دراسات في الفلسفة الوجودية، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 1، 1980، ص. 292.
4ـ انظر، البحث عن الذات، لرلو ماي، ترجمة د. عبد العلي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 1، 1993م، ص. 140.
5ـ نفسه، ص. 142.
6ـ نفسه، ص. 141.
7ـ ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط. 1، ص. 160.
8ـ لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟، مايكل كاريذريس، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، ع. 229، الكويت، 1998م، ص. 65.
9ـ البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشيا إلياده، ترجمة وتقديم د. سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط. 1، 2007م، ص. 40.
10ـ نفسه، ص. 45.
11ـ البحث عن البدائي، ستانلي دايمند، الفصل السادس، ضمن كتاب البدائية، تحرير: أشلي مونتاغيو، ترجمة: د. محمد عصفور، عالم المعرفة، ع. 53، الكويت، مايو 1982م، ص. 164.
12ـ نفسه.
13ـ نفسه، ص. 161
14ـ الطاوية والفيزياء الحديثة، فريتجوف كابرا، ترجمة حنا عبور، دار طلاس، دمشق، ط. 1، 1999م، ص. 14.
15ـ الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط. 1، د.ت.، ج. 1، ص. 207.

خوارق العادة عند المتصوفة من خلال كرامات الشيخ أبي يعزى يلنور (ت. 572هـ)

خالد التوزاني *touzani79@yahoo.com* // أستاذ باحث متخصص في التصوف

اشتهر الشيخ أبو يعزى يلنور عند عامة المغاربة باسم مولاي بوعزة، وذلك على سبيل التعظيم والمبالغة في الإجلال والاحترام، كما قال اليوسي: «كل من اتسم بالفقر والانتساب إلى الجانب الرباني، تُراعى له حرمة الاسم والانتساب، فيُحترم ويكرم ويظن به خيراً، ثم إن صحت استقامته أو ظهرت مع ذلك كرامته فهو كنز مظفور به» (1). وقد عُرف في كتب التاريخ بكنية أبي يعزى، وكلمة «يعزى» أصلها «إعزا» وهو العزيز، فأبو يعزى تعني أبو العزيز، أما «يلنور» فأصلها «إلا النور» أي أبو النور أو ذو النور (2). ولد رضي الله عنه سنة 440هـ وهو ينتمي لعائلة تعيش على تربية الماشية وكان والده صالحا، وقد كان الشيخ أبو يعزى ممن طال عمرهم وحسن عملهم؛ حيث عاش حوالي 130 سنة، قضاها في مجاهدة النفس وكسر مألوفاتها بالصيام والإيثار والكرم والسخاء، وقد عُرِف بالانقطاع عن الخلق، وإجابة الدّعوة، والفراسة الصّادقة، وكان لا يأكل شيئا ممّا يأكله النّاس، حيث طعامه النبات، وكان طويل القامة نحيفا أسود اللون، وقد ساح كثيرا في أصقاع المغرب في الجبال والسهول والسواحل وأثر عنه أنه عبَد الله في بداية حاله عشرين سنة في الجبال وفي سواحل البحر مثلها، حيث كان يقصد الأولياء والصالحين ويخدمهم (3). قال الشيخ أبو العباس زروق في تعريفه لهذا الإمام: الشيخ أبي يعزى آل النور بن عبد الرحمن بن ميمون الدكالي، وكان أُميًّا لا يعرف من القرآن إلا الفاتحة والإخلاص والمعوذتين، وإذا قرأ القارئ بين يديه يرد على القارئ غلطه أو لحنه، فقيل له في ذلك قال: أنظر النور يخرج من فِيهِ، فإذا انقطع عرفت أنه غلط أو لحن (4). ومع أنه كان أميا إلا أن له رسالة في التصوف تُنسب توجد نسخة منها في المكتبة الوطنية بالرباط (5)، ويعتقد الدكتور عبد السلام الغرميني أن الحكم الصوفية المنسوبة إلى أبي يعزى هي من صياغة تلميذه أبي مدين، بدليل «وجودها بالحرف أو بما يقارب ذلك في الحكم المنسوبة إلى أبي مدين» (6)، وواضح أن الأمر يتعلق ببعض محاولات تدوين الأفكار الصوفية للشيخ أبي

ارتبطت حياة الصوفية بخوارق العادة، وتجاوزت زمن حياتهم إلى أزمنة ما بعد مماتهم، حيث تُظهر بعض الكتابات المنقبية، باعتبارها نوعاً من السجلات التاريخية التي تؤرخ لحياة الولي، فتركز على مجاهداته وتذكر بعض كراماته.

يعزى يلنور، فمن ذلك أيضاً رسالة صغيرة (7) في التربية الروحية والطريق الصوفية منسوبة إلى أحد حفدته المسمى محمد بن بُعَزَّة (8). وواضح كذلك أن تأثير هذا الشيخ كبير في من عاصره وفي من جاء بعده، حيث كان له من الصيت والانتشار ما لم يكن للكتب المصنفة.

توفي الشيخ أبو يعزى عام اثنين وسبعين وخمسمائة، ووُري الثرى بتاغيا (9) حيث ضريحه الحالي بمولاي بوعزة التابعة إداريا لإقليم خنيفرة (10)، وقد ترك أولاداً والمعروف منهم الذي يكنى به وهو أبو علي يعزى. وعلى الرغم من شح المعلومات المرتبطة بالفترة الأولى من حياة الشيخ أبي يعزى يلنور إلا أن المصادر التاريخية وكتب المناقب قد حفظت لنا أسماء شيوخه ومريديه وكراماته.

أما شيوخه فأكثر من أربعين شيخا منهم أبا شعيب السارية وأبا عبد الله أمغار وغيرهما (11). أما الذين أخذوا عنه وانتفعوا به، فأكثر من أن يُحصى عددهم، وأشهرهم ولده الولي الصالح أبو علي يعزى، وأبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري المعروف بأبي مدين الغوث، وأبو الصبر أيوب الفهري السبتي، وغيرهم (12).

أما كراماته فقد نُقلت نقل تواتر (13)، وهي أكثر من تُحصى؛ من أشهرها المكاشفة، وتطويعه للسباع وإبراء المرضى وشفاء ذوي العاهات، وغير ذلك من أنواع الخوارق التي هي كرامات عند الأولياء، وقد ذكر صاحب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، قول الشيخ: «ما لهؤلاء المنكرين لكرامات الأولياء؟ والله لو كنت قريباً من البحر لأريتهم المشي على الماء عيانا» (14)، حيث تصبح خرق العادة عند هذا المتصوف عادة وسلوكا مألوفا. فما صلة خرق العادة بالتصوف؟

خوارق العادة عند الصوفية

يوصف حدث ما بالخارق للعادة إذا تجاوز حدود مبادئ المعرفة الاعتيادية مثل مبدأ السببية ومصادر المعرفة (15). و»خرق العادة» مصطلح متداول عند الصوفية بشكل كبير، بل إن من الصوفية من أسس مذهبه ودعوته على هذا المصطلح، مثل الشيخ أحمد بن عجيبة» (16)، فالعوائد «كل ما تعودته النفس وألفته واستمرت معه حتى صعب خروجها عنه» (17)، وهي على نوعين؛ ظاهرة حسية مثل الطعام والكلام وغيرهما، وباطنة معنوية مثل حب الجاه والرياسة.

ارتبطت حياة الصوفية بخوارق العادة، وتجاوزت زمن حياتهم إلى أزمنة ما بعد مماتهم، حيث تُظهر بعض الكتابات المنقبية، باعتبارها نوعاً من السجلات التاريخية التي تؤرخ لحياة الولي، فتركز على مجاهداته وتذكر بعض كراماته «التي استحق بها التقدير والدخول في زمرة الصلحاء من القوم» (18)، تُظهر استمرار

لا شك أن كرامات القوم قد أثارت كثيراً من الجدال بين المهتمين بدراسة التصوف الإسلامي بين منكر ومصدق، إلا أن موضوع خوارق العادة أو الكرامات عند الصوفية يقتضي مقاربته من داخل بنية التصوف؛ بما يوافق نسقه، وينسجم مع خصوصيته.

خوارق العادة بعد التحاق الولي بالرفيق الأعلى، إلى درجة يصبح فيها خرق العوائد بعد الممات أمراً مألوفاً، «ما دام أن هذه الكتب تجمع بين الواقع والممكن» (19)، حيث الكرامات الواقعة زمن حياة الشيخ الولي وإمكان وقوع كرامات جديدة متوقعة في كل لحظة مقبلة، فقد ذكر صاحب «المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى» أن بركة هذا الولي لا تنقطع إلى يوم القيامة (20)، حيث لا تزال تظهر له كرامة كل حين وزمان (21). وبذلك يصبح البحث في كرامات الشيخ أبي يعزى ومناقبه بحثا في الماضي والحاضر والمستقبل.

بعض كرامات الشيخ أبي يعزى:

اشتهر أبو يعزى يلنور بعلم المكاشفة، الذي يُعد خرقاً للمألوف من أشكال تلقي المعرفة والعلوم، فالمكاشفة «علم زائد على ما عند الفقهاء والمحدثين والعقلانيين عموما» (22)، لا يرتبط بالمألوف من كسب العلم بالحفظ والفهم والتلقين، وإنما هو هبة من الله، يمن بها على من يشاء من عباده، ومع أن هذا العلم يعد مصدرا للحيرة والدهشة، إلا أن القوم يجدون له سندا في القرآن الكريم، في قصة نبي الله موسى عليه السلام مع الخضر، حيث يقول رب العزة: «فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً» (23)، ولذلك، سمى الصوفية علم المكاشفة بـ»العلم اللدني»، فما طبيعة هذا العلم وهل هو وحي أو إلهام؟

يُميز الصوفية بين الوحي الخاص بالأنبياء، والإلهام (24) الذي يزين الأولياء، حيث يختلف العلم الناتج عن كل واحد منهما، كما يقول الغزالي: «والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علما نبويا، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنيا، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري (...) فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء» (25)، فالصوفية «لهم الفراسة والإلهام والصديقية» (26)، و»أوضح علاماتهم ما ينطقون به من العلم من أصوله» (27)، والظاهر فيما يبدو أن الحقل المعجمي الدال على الإلهام من أغنى الحقول الدلالية في الأدبيات الصوفية، حيث يضم جملة واسعة من الألفاظ والمصطلحات، من قبيل: الفيض والكشف والموهبة والخواطر والواردات، واللوائح واللوامع والطوالع، والأنوار والأسرار والتجليات، والبوادِه والهجوم، وغير ذلك (28)، و»التي تفاجئ العباد والزهاد من مطالعات أنوار عجائب الملكوت» (29)، حيث تهجم على المرء فلا يستطيع لها دفعاً، يقول عبد الكريم الجيلي(ت 805هـ): «فإن مكالمات الحق تعالى لعباده وإخباراته مقبولة بالخاصية لا يمكن لمخلوق دفعها أبداً» (30)، ولعل ذلك ما يفسر رد الشيخ أبي يعزى على كتاب أبي شعيب قائلاً: «والله لولا أني مأمورٌ بهذا ما فضحت أحدًا، ولسترتهم وإنما قيل لي: قُلْ فَقُلْت». وذلك أن أبا يعزى كان يكاشف الواردين عليه ويقول: «سرقت كذا يا هذا، وعصيت يا هذا بكذا»، ومن جملة مكاشفاته: «إنكاره على المصلين بغير وضوء، ويحكى عنه أنه قيل له: بماذا تعرف هؤلاء المصلين بغير وضوء؟ فقال: أشم منهم رائحة كرائحة الكلاب، ورأيت من ينظر تارك الصلاة فيرى على وجهه دخان ودكنة، فيعلم أنه غير مصلي، وإن كان أبيضًا، ويرى المصلي عليه إشراقٌ ونورٌ وإن كان أسودا». «قال أبو محمد يسكر بن موسى الجراوي: ذهبت مع جماعة لزيارة الشيخ أبي يعزى، فتمنيت في نفسي أن يطعمني رغيفًا وعسلاً، فلما دخلنا عنده قدَّم لنا طعامًا، فأهويت بيدي لآكل مع الناس، فقال لي: اصبر أنت حتى تأكل ما اشتهيت، فأتاني برغيف البُر والعسل» (31).

الملف.

وقد حاول بعض زوار الشيخ أبي يعزى اختبار قوة كشفه، كما فعل أبو جعفر محمد بن يوسف الصنهاجي، ثم تاب من سوء الظن، وقد تفطن الشيخ إلى سوء ظن البعض فقال: «ما لهؤلاء المنكرين لكرامات الأولياء! والله لو كنت قريبًا من البحر؛ لأريتهم المشيَّ على الماء عيانًا» (32)، ولذلك كانت كراماته كثيرة، منها قتاله للأسد. حيث حكى العزفي وابن الزيات: «إن أبا الحسن بن الصايغ قال: خرجنا لزيارة الشيخ أبي يعزى، فلما كان الغروب خرجنا لنتوضأ، وبعدنا عن القرية، وإذا بالأسد حال بيننا وبين القرية، فقيل ذلك لأبي يعزى، فخرج بعصاه واشتغل يضرب في الأسد حتى أبعده» (33).

وروى التادلي والعزفي ناقلاً عن التادلي ميمون الباروطي قال: زرت الشيخ أبا يعزى، وأقمت عنده أيامًا، فجاءت جماعةٌ من أهل فاس من المنكرين عليه، فخرج الشيخ إلى لقائهم مع جماعةٍ من أصحابه بالغابة، فلما رأوه نزلوا عن دوابهم يسلمون عليه، فبينما هم كذلك إذا خرج أسدٌ من الشعب, فوثب على دابة أحدهم، فصاح

الهوامـــش :

1. رسائل أبي علي اليوسي، جم. وتح. ود: فاطمة خليل القبلي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط:1، 1981، ج: 2، ص: 383.
2. يراجع مقال أحمد التوفيق: التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب: التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات عكاظ، الرباط، 1989.
3. عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط:1، 2000، ص: 286-285.
4. أحمد التادلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تح: علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، 1996، ص: 131.
5. مخطوط رقم 1019، حسب ما ذكره الدكتور عبد العزيز بنعبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، الجزء الثاني: التصوف المغربي من خلال رجالاته، دار نشر المعرفة، الرباط، ط:1، 2001، ص: 43-42.
6. عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، مرجع سابق، ص: 295.
7. رسالة في التصوف، مخطوط في المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: د 1019 (278ب-279-أ)، وقد نُسبت الرسالة خطأ في الفهارس إلى أبي يعزى، وهي حسب الدكتور عبد السلام غرميني لأحد المنتسبين إليه كما جاء في صدرها. ينظر: هامش رقم 2 في الصفحة 296، من كتابه: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية.
8. يظن الدكتور عبد السلام غرميني أن هذا الحفيد متأخر نسبياً عن عصر أبي يعزى بأزمان بدليل تضمن الرسالة لاقتباسات صوفية قيلت بعد هذه الحقبة. ينظر: عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، مرجع سابق، ص: 296-295.
9. لفظة "تاغيا" بالأمازيغية، تعني المنطقة الوعرة. وهي واقعة في (جوف تادلة) كما يقول بن قنفذ (أحمد الخطيب القسنطيني ت. 810هـ) في: أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1956، ص: 26.
10. جدير بالذكر أن جثمانه الشريف كان قد نُقل إلى حيث مقامه الحالي في زمن السلطان مولاي إسماعيل سنة 1102هـ، كما هو مدون في جدران ضريحه بخط مغربي مزخرف ضمن الفسيفساء التي تزين جدران الزاوية البوعزاوية. ومما يؤسف له أن محفوظات الخزانة العلمية لهذه الزاوية من نفائس المخطوطات وأرشيف الوثائق، مصيرها مجهول، ولا يُعلم كيف ضاعت.
11. ينظر بشأن شيوخ أبي يعزى، كتاب: المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، مصدر سابق، صص: 111-71.
12. لمعرفة من أخذ عن الشيخ أبي يعزى وانتفع به، ينظر المصدر نفسه، صص: 137- 183.
13. ينظر بعض كرامات الشيخ أبي يعزى، ضمن المصدر نفسه، صص: 112- 136. وأيضا كتاب: المطرب بمشاهير أولياء المغرب، تأليف: الشيخ عبد الله بن عبد القادر التليدي، دار الأمان، الرباط، ط: 4، 2004، صص: 63-54.
14. المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، مصدر سابق، ص: 113.
15. تحدث صلاح الجابري عن أربعة مبادئ تصنف من خلالها المعرفة الاعتيادية، وهي: أولاً: مبدأ السببية. ثانياً: حدود تأثير العقل على المادة. ثالثاً: علاقة العقل بالدماغ. رابعاً: حدود مصادر المعرفة. وتبعاً لذلك، اعتبر الحدث الخارق كل حدث تجاوز حدود هذه المبادئ. ينظر: صلاح الجابري، خارقية الإنسان الباراسيكولوجي من المنظور العلمي، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط: 2، 2009،

عليه أبو يعزى ودنا منه إلى أن أخذ بأذنه ونحن ننظر إليه, فقال لأصحابه: اركبوه فهابوه, فناداني ميمون، فقلت: نعم قال: اركب، فوثبت على ظهره وركبته وأجريته مرارًا، والواصلون للإنكار على أبي يعزى ينظرون إليّ وأنا على ظهره، وكنت أحسُّ وَبَره نفذ إليّ من ثوبي إلى جلدي، فأقمت عليه ساعة, ثم نزلت عنه فذهب(34).

هكذا، تتعدد كرامات الشيخ أبو يعزى وتتنوع، بين المكاشفة والعلاج والتأثير في الحيوانات وإجابة الدعوة، وغير ذلك من الأمور الخارقة التي استفاد منها المجتمع المغربي في تلك الأزمنة، ولا شك أن كرامات القوم قد أثارت كثيراً من الجدال بين المهتمين بدراسة التصوف الإسلامي بين منكر ومصدق، إلا أن موضوع خوارق العادة أو الكرامات عند الصوفية يقتضي مقاربته من داخل بنية التصوف؛ بما يوافق نسقه، وينسجم مع خصوصيته، وذلك درءا لكل تمثل سلبي مسبق، فالمرء عدو ما جهل، وهنا تصبح المعرفة شرطاً لا بد منه لفهم خوارق العادة عند الصوفية.

ص: 62.

16ـ يشكل مبدأ خرق العوائد محور الدعوة العجيبية وأساسها، ينظر: حسن عزوزي، مبدأ خرق العوائد وإسقاط التدبير عند الشيخ أحمد بن عجيبة (ت. 1224هـ)، الإحياء، ع: 13، يناير 1999، ص: 292.

17ـ ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، دمشق، د.ت، ج: 2، ص: 7.

18ـ محمد أديوان، الحاجة إلى التصوف في عالمنا المعاصر، مدارك، ع: 8، دجنبر 2007، ص: 17.

19ـ محمد مفتاح، الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية، ضمن: التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مرجع سابق، ص: 30.

20ـ المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، مصدر سابق، ص: 137.

21ـ المصدر نفسه، ص: 183.

22ـ عبد السلام غرميني، الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، نشر: المدارس، الدار البيضاء، ط: 1، 2000، ص: 109.

23ـ سورة الكهف، آية: 65.

24ـ لا يقتصر الإلهام على الأدب والفن فحسب، بل يتعدى ذلك إلى العلم، ينظر: عيسى فتوح، الإلهام في الأدب، دعوة الحق، ع: 2، س: 8، دجنبر 1964، ص: 31.

25ـ أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ط، د.ت، صص: 250-249.

26ـ الحكيم الترمذي، أبو عبد االله محمد بن علي بن الحسن (ت بعد 318هـ)، ختم الأولياء، وضع حواشيه: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1999، ص: 40.

27ـ المصدر نفسه، ص: 42.

28ـ لتعرف الدلالات الفرعية لكل لفظ على حدة، يُنظر كتب اصطلاحات القوم، مثلا: الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري (تح: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، د.ط، 1989)، واللمع للطوسي (تح. وتق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، د.ط، 1960)، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف لابن عجيبة (جمع. وتق: العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، ط:1، 1999)، وغيرها.

29ـ يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، الجيلي، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط:1، 1999، ص: 78.

30ـ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997، ص: 12.

31ـ المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، مصدر سابق، ص: 129.

32ـ المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، مصدر سابق، ص: 113.

33ـ المصدر نفسه، ص: 117.

34ـ المصدر نفسه، ص: 128. ينظر أيضاً: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط:1، 1984، ص: 218.

الملف.

التصوف وتجربة الإنسان بين الطبيعة والثقافة

محمد رضى بودشار *med.reda.boudchar@gmail.com* // أستاذ باحث

يُعرَّف الصوفية عادةً بأنهم أهل العزلة والانقباض عن الناس، والسياحة في الأرض، والحياة في الخلاء، بعيدا عن الحياة المدينية، وهو أمر أثار انتباه الباحثين، عساهم يجدون تفسيراً لهذه الأفعال ومسوّغا لها، لهذا تطرقت كثير من الدراسات، لعلاقة الصوفية بالمدينة والطبيعة، وقد اختلفت في النتائج نظرا لاختلاف المادة المصدرية المعنية بالدراسة، والمناهج المعتمدة في الدراسة والتحليل.

وقد اعتمدت تلك الدراسات على مقاربة الكرامات الصوفية من خلال ربطها بسياقها التاريخي وشروطها الاقتصادية والاجتماعية، أو انطلاقا من مناهج التحليل النفسي، والإناسة، والسيميائيات؛ أي دراستها باعتبارها بنية دالة. لهذا نروم في هذا السياق تقديم تأويل للتجربة الصوفية، أساسه النظري هو دراسة النص الكرامي ضمن المرجعية الصوفية في شموليتها، استنادا إلى كون الكرامة الصوفية لا تمثل طموحا نحو الخارق ونقدا ضمنيا لخيارات اجتماعية بكاملها فحسب، بل تعبر أيضا عن تصور للوجود والتاريخ والإنسان والطبيعة، وهي إذ تطمح إلى إقامة علاقة بين الإنسان والنبات والحيوان، تعيدُ ترتيب علاقة الإنسان بالطبيعة وتجاوز قوانينها أحياناً.

1ـ الفقه للمدينة والتصوف للبادية:

وظف كثير من الباحثين الأجانب النظرية الانقسامية، لتفسير مجموع المظاهر الاجتماعية والثقافية والسياسية لبلاد المغرب، معتمدين في ذلك على المعاينة المباشرة، فراحوا بذلك يسقطون هذه النظرية على تجربة تاريخية بكاملها، وميزوا على إثر ذلك بين «إسلام رسمي» يدور في فلك السلطان في المجال الذي اصطلح عليه بـ«بلاد المخزن»، و«إسلام شعبي» يقوم على تقديس الأولياء في البوادي أي في ما اصطلح عليه بـ«بلاد السيبة». وتميزت هذه الأخيرة، من ذلك المنظور، بغياب الجهاز الدولة عنها، واضطلاع رمزية الولي الصالح بضمان استمرار الحياة الاجتماعية وأنشطتها، لا سيما وأنه يمتلك من الكرامات ما يجعله يتغلب على الطبيعة وقوانينها، فينال الحظوة والتبجيل، ويدخل مجال المقدس.

فالدراسات الاستعمارية المتبنية للأطروحة الانقسامية، التي أنجزها علماء الحركة الاستعمارية رأوا في المجتمع المغربي مجرد تقابل بين ثنائيات: العرب والبربر، والشرع والعرف، والفقه والتصوف، والمدينة والبادية. وهي نظرية جاهزة تفتقد إلى الموضوعية العلمية وتغفل كثيراً من الحقائق التاريخية، حائمة في فلك إيديولوجية استعمارية تَعُدّ الإسلام عنصراً دخيلاً، لتخلص إلى أن انتشار التصوف في المغرب ما هو إلا استمرار لمعتقدات وثنية سادت قبل الإسلام والمتمثلة في السحر وتقديس الكهنة. وتجعل هذه النظرية من البادية مجالاً للفكر الصوفي الذي هو امتداد للمعتقدات القديمة التي عرفها المغرب قبل

«الغزو» الإسلامي، أما المدينة فتجعلها مجالا للفقه والفقهاء. فصورت بذلك تاريخَ المغرب بوصفه تاريخا للصراع بين المدينة والبادية، أو بين الفقه والتصوف (1).

2ـ الصوفي بين عالمين:

أمام جملة الإشكالات التي يطرحها الخطاب الصوفي من هذا الجانب، اشرأب كثير من الباحثين المغاربة إلى إخراج الدراسات التاريخية والاجتماعية المغربية من قفص النظرية الانقسامية وتحريرها من قبضة النزعة الاستعمارية، متحصنين برؤى جديدة ومتسلحين بمناهج العلوم الإنسانية، محاولين دراسة المدونات المنقبية وكرامات أوليائها من حيث شكل من أشكال علاقة الإنسان بالعالم، وهكذا يمكن استخلاص التصورات الآتية:

1ـ الطموح إلى عام مثالي خالٍ من التناقضات: انتهى إليه إبراهيم القادري بوتشيش في دراسته لواقع الصوفي في الخلاء حيث يقتات هذا الأخير من النبات المر ويستأنس بالحيوانات، ويرى الباحث في هذا السلوك طموحا نحو عالم مثالي تنعدم فيه التناقضات والفوارق حتى بين الإنسان والحيوان، يقول القادري بوتشيش: «تسمح قراءة الحكايات الكرامية المتناثرة في كتابي التشوف والمستفاد بمعرفة تصورهم لهذا المجتمع المنشود الذي هو مجتمع خال من كل التناقضات، يعيش فيه الإنسان والحيوان والنبات في علاقة حميمية لا تنفصل عراها، وينعدم فيها الاستغلال والروح العدوانية بين الإنسان والإنسان أو بين الإنسان والحيوان. وفي هذا الصدد تكشف بعض الكرامات مدى استئناس الإنسان بالحيوانات المفترسة كقاعدة سائدة داخل الكيان الصوفي [...]، بل إن الحيوانات المتنافرة تجد مناخ التعايش السلمي مع بعضها في هذا العالم الذي رسمه المتصوفة. [...] ولا يقتصر الاندماج في هذا المجتمع الصوفي على الإنسان أو الحيوانات المتنافرة فحسب، بل يشمل كذلك النبات والطبيعة وعلاقتها بالإنسان إلى درجة أن نظرة هذا الأخير تتغير تجاه المألوف والشائع، فعسلوج الكلخ والدفلى المعروفان بمذاقهما المر، يصبحان حلوي المذاق وكل من دخل في عداد هذا المجتمع الجديد الذي نادى به المتصوفة، لتغدو العلاقات بين مكوناته منسجمة تسودها روح المحبة والوئام (2).

ويحق لنا أن نتساءل: كيف يمكن لفكر أسَّسَ لتراتبية اجتماعية تفصل بين الصوفية الذين هم الخاصة، وغيرهم الذين نعتوهم بالعامة، وتراتبية أخرى داخلية تنظم المدارج والمسالك الصوفية، أن يدعو إلى مجتمع تنعدم فيه التناقضات حتى بين العاقل وغير العاقل. ومع ذلك فإن هذا التأويل قد أشار إلى طموح كامن لدى الصوفية، مفاده رغبتهم الأكيدة في بناء مجتمع وعالم تسودهما قيم معينة، فما هو هذا العالم؟

2ـ بناء عالم ممكن: يخلص محمد مفتاح في تحليله لإحدى مناقب كتاب التشوف، استناداً إلى ثنائية وجود عالمين، إلى أنه توجد «دينامية بين العالم الواقعي والعالم الممكن. إذ يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن» (3).

تصور منطقي لكنه لا يوضح طبيعة العالمين، فإذا كان العالم الواقعي معروفاً وهو المرفوض لدى الصوفية صراحة أو تضمينا، فإن هذا الباحث لم يكشف عن العالم الممكن ولا عن طبيعته، فهل العالم الممكن مجرد عالم أنتجته الكتابة الصوفية؟ ولنساير هذا التأويل ونقول، إن كان الأمر كذلك

فإن هذا العالم الممكن لن يخرج عن كونه موجوداً في الفكر البشري عامة، والتصوف الإسلامي خاصة. فهذا العالم لا يرتبط بالعجيب والغريب، كما يمكن أن توحي به القراءة الأدبية والجمالية للكرامات، وإنما أكثر من ذلك يرتبط بعالم حقيقي يستند إلى تصور ديني ميتافزيقي.

3ـ الانتماء إلى المجال الطبيعي البري: ذهب إليه أحمد التوفيق في وصف حال الولي أبي يعزى يلنور، انطلاقا من ثنائية وجود مجالين: مدني وآخر بري، يقول: «يظهر أبو يعزى من خلال مناقبه وكأنه مسكون بهاجسين: هاجس الطبيعة بعنفوانها وصفائها، وهاجس الدعوة بالتذلل والمثال. وهذان العنصران يقع نقيضهما في مدن الأمراء والعلماء. فلا شك أن فرص السياسة والتجارة قد جعلت المدن تضيق بأنواع من التجاوزات للمبدإ الكوني للعدل، فكم من وحوش ضارية لا مروض لها، وكم من إسراف لا محتسب له، بينما فقد خطاب الدعوة كل حرارته [...] ففي أزمة تحول حضاري، كانت المدن تمثل العلم والثقافة، وكانت البوادي غارقة في أميتها وأسلوبها في العيش الطبيعي، فكل ما كان يمسه أبو يعزى كان امتدادا لتلك الطبيعة، ولم يدخل في التصور الثقافي الجديد، أي إنه ظل في دائرة المجال البريء» (4).

يربط الباحث، إذن، بين سيادة الولي الصوفي على الطبيعة ببيئته الاجتماعية والثقافية، وشروطه التاريخية، حيث يظهر الصوفي شخصاً «محافظاً» على الأصالة؛ والأصالة هنا هي حالة الطبيعة، فهو يرفض الاندماج بل حتى الاقتراب من المؤسسات التي تشكل في مجموعها نسقا يُعرف بالمدينة، وهذا النسق هو الذي يحدد قواعد السلوك والانضباط. إلا أنه كلما تفشت فيه مظاهر الفساد كلما افتقد الإنسان لإنسانيته أو بالأحرى لطبيعته، لذا يلجأ الصوفي إلى إقامة علاقة جديدة مع مكونات الطبيعة، ورغم معقولية هذا التأويل فإنه يغفل البعد الوجودي وخيار الإنسان المصيري في تأسيس هذه العلاقة، ويتجلى هذا الخيار في البحث عن مساحة كبرى للذات لاستنشاق رائحة الحرية ورائحة «الانتصار» على الطبيعة.

هذا من جانب آخر، من جانب آخر لامس الباحث الموضوع وفق منظور إناسي، حين تحدث عن حياة المدينة (العمران)، ونقيضها المتمثل في الحياة في عالم الطبيعة، متجاوزا بذلك في دراسته للتصوف وكرامات الأولياء ثنائيةَ المدينة ـ البادية المتداولة في النظرية الانقسامية، إلى ثنائية جديدة: المدينة والطبيعة، بمعنى أن الباحث بتيَّن البعد الإناسي في التجربة الصوفية المعيشة وخطابها، من خلال رصد حركية الولي بين المدينة والخلاء، أو بين الثقافة والطبيعة.

4 ـ العودة إلى الأصل الحيواني: استنتجه الميلودي شغموم من الممارسات والطقوس الاحتفالية لبعض

أمام جملة الإشكالات التي يطرحها الخطاب الصوفي من هذا الجانب، اشرأب كثير من الباحثين المغاربة إلى إخراج الدراسات التاريخية والاجتماعية المغربية من قفص النظرية الانقسامية وتحريرها من قبضة النزعة الاستعمارية.

الطوائف المغربية حينما لاحظ «كيف يتحول الناس إلى «وحوش مفترسة» وكيف يتنافسون في هذا وكأن كل واحد منهم يريد أن يبرهن أنه أقدر من غيره على العودة إلى حيوانيته الأصلية» (5).

ويستلهم الباحث، هنا كما يتضح، أطروحة المفكر مرسيا إلياد، الخاصة بفكرة العودة إلى الأصل. إلا أنه لم يلامس العلاقة التي يقيمها الولي أو الصوفي مع الطبيعة، بقدر ما تطرق إلى سلوكات تبدو غريبة في التصوف وفي غيره من أشكال التفكير والسلوك عند الإنسان بوصفها تصرفات شاذة، وهنا نجد أنفسنا أمام إشكال بالغ الأهمية: ما هو الجانب الطبيعي في الإنسان، وإلى أي حد استطاع التصوف الكشف عن هذا الجانب؟ وهل هو عام يشمل جميع البشر، أم إنه متعلق بالصوفية فقط؟ وهل شكل الصوفية، فعلاً، جماعة لها التصور نفسه تجاه الطبيعة؟

5 ـ الحنين إلى الطبيعة/ الأصول: وهو تصور منصف عبد الحق انتهى إليه فيما يتعلق بعلاقة الولي بالطبيعة، بعد أن انتقد التفسير الفرويدي، قائلاً: «إن أطروحة الكبت الجنسي لن تفسر بما فيه الكفاية حب الطبيعة والأرض لدى المتصوفة الإسلاميين المتأخرين» (6).

يقرر الباحث انتفاء علاقة اللقاء بالطبيعة عن طريق الحلم والتخييل، وهو المجال الذي ينتعش فيه التحليل النفسي وأطروحة الكبت الجنسي؛ إذ يعدو حب الطبيعة من هذا المنظور تصعيداً لحب المرأة، ولرغبة جنسية مكبوتة، ليصل الباحث إلى أن علاقة الصوفي بالطبيعة «علاقة معيشة وممارسة عبر حياة الصوفي بكاملها. وقد سبق أن رأينا علاقة الفناء الصوفي بالرحلة الجغرافية والسفر داخل الطبيعة، بل يوجد الكثير من الصوفية الذين فضلوا الحياة والانزواء بين أحضان الطبيعة حتى يتمكنوا من رصد مظاهر الجمال الإلهي» (7). فماذا تمثل الطبيعة للصوفية حسب منصف عبد الحق؟ يميز الباحث، إذن، بين «طبيعتين» للطبيعة:

• الطبيعة الترابية، المذكرة بالجمال الإلهي المطلق، وبالعهد القديم المتمثل في رمزية آدم وحياة النعيم.

• الطبيعة المثالية، المعبرة عن الرغبة في عالم الخلد الأصلي (8).

وبعد تحليل الباحث لنصوص كل من ابن الفارض وابن عربي وجلال الدين الرومي توصل إلى أن «حب الطبيعة ـ لدى الصوفي الإسلامي ـ يجمع عناصر العبادة والافتتان وإرادة الخلود والحياة ... إلى جانب الإحساس بالانفصام عن الأصول. غير أنه إضافة إلى كل ذلك، يتميز بخاصية فنية مرافقة لعنصره التراجيدي أيضاً: إن المتصوف يعتبر بأنه اقتلع غصباً عن أصوله، ولذلك ارتبط الحنين إلى الطبيعة بالحنين إلى تلك الأصول. هذا الحنين المزدوج الذي يغذي تجربة الحب الصوفي يعني إحساساً بغياب ما أو بوجود فراغ في الوجود الإنساني ووعيه يحاول الصوفي ملأه...» (9). ومن ثمة، تكون التجربة الصوفية في علاقتها بالطبيعة بمثابة استعادة لأصول وحنين إليها.

والحاصل أنه هذه الدراسات لتجربة الصوفي في المجال الطبيعي البري، أو في نظرته إليه، يمكن إجمالها في كونه يتراوح بين عالمين، أو بين مجالين، أو يعيش في عالم ويحن إلى آخر، ويتحدد ذلك في:

• طموح الصوفية إلى عالم مثالي.

• انتقال الصوفي بين عالميْ الواقع والممكن.

• رفض الصوفي لثقافة المدينة وارتماؤه في أحضان العالم البري الذي تمثله الطبيعة.

• خضوع بعض المتصوفة لقاعدة العودة إلى «الأصل الحيواني» للإنسان.

يسعى التصوف، عبر الطبيعة، إلى الالتحاق بالعالم العلوي، للتخلص من إكراهات الحياة ومستلزماتها، والتحرر من القيود التي تلحق الإنسان من جراء ارتباط الروح بالجسد، أو ما يسميه ابن الخطيب بـ«أسر الوجود».

• حنين الصوفي إلى أصليْه الطبيعي والمثالي.

نلاحظ، إذن، أننا تجاوزنا الثنائية التي تقدمها النظرية الانقسامية باعتبارها مفتاحاً سحرياً لفهم ظاهرة التصوف ببلاد المغرب، إلى ثنائيات أكثر عمقاً ودلالة وارتباطاً بالفكر الصوفي وتجربة المتصوف، وتنتظم هذه الثنائيات ضمن حدود منزعين:

• المنزع الفلسفي: الواقع والمثال، والواقع والممكن، فيبرز مدى طموح الإنسان إلى عالم مثالي تتجسد فيه تجسيداً ملموساً إرادته الحقيقية، وينتفي فيه كل ما يعوق حريته وانطلاقه.

• المنزع الإناسي: المدينة والطبيعة، والإنسان والحيوان، بحيث يبرز كيف عبر الصوفي عن حجم معاناته في العالم، ومن ثم كيف بحث عن علاقات جديدة يجد فيها ما يجعل من تجربته الصوفية تجربة معيشة نظراً وعملاً.

وبعد الجمع بين المنزعين المذكورين نخلص إلى أن الصوفي يحنّ إلى أصل ما، وعالم يعبر حقيقة عن كنهه الإنساني، وفي هذا السياق يقول مرسيا إلياد: «إن التصوف هو الذي ينم ــ أكثر من غيره ــ عن إعادة الحياة النعيمية. ويتمثل أول أعراض هذه الإعادة في استعادة السيادة على الحيوانات» (10)، لكن السؤال الذي يطرح كيف تشكل لدى الصوفية هذا الحنين نحو عالم أصلي؟ وما هو هذا العالم؟ نكون في هذا السياق أمام أطروحة متينة؛ وهي أطروحة «الأصل». فالصوفي كائن غريب في المدينة، أو في العمران البشري بحسب تعبير ابن خلدون. فعودته إلى الطبيعة، على هذا الأساس، تعني أنه كائن طبيعي، ما دام أنه جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة الطبيعية، فهو ليس دخيلاً أو أجنبياً أو غريباً عنها بقدر ما هو منها وإليها، بحيث تشكل أصلاً من أصوله. لأن العودة إلى الطبيعة ما هي إلا عودة إلى الأصل الظلماني، أو بكل بساطة إلى أصله الترابي. لكن الأمر بالنسبة إلى الصوفي، فهذه العودة ليست من أجل إشباع متطلبات جانبه الجسدي الظلماني، وإنما من أجل تحرير جانبه الروحي النوراني من أسْر الجسد، حينما يجد نفسه في فضاء للتأمل والتدبر في الكون باعتباره آية على العظمة والجمال الإلهيين، عبر مسار التخلية والتحلية والتجلية. وكأن الصوفي حينما يريد أن يصير كائناً طبيعياً صرفاً، يحاول عبر هذه الطبيعة، أن يقف على الجمال الإلهي، فتتحقق له المعرفة والمحبة والقرب، يشعره حينها بالسعادة والامتلاء الوجداني كما لو أنه في الجنة.

وهذه الطبيعة المعَّبر عنها في كتب التصوف والكرامات ما هي إلا صورة للجنة الأولى التي طرد منها الإنسان؛ فالتصوف، على هذا الأساس، هو محاولة من الإنسان للتحرر من قيود العلاقات الإنسانية وغيرها، وتحرير روحه من مستلزمات الجسد، من أجل الوقوف على الحقائق والتقرب من الله؛ أي أن التصوف الذي هو معرفة وتجربة، هو طريق إلى الله والقرب منه، أي هو طريق إلى الجنة ونعيم المعرفة.

يمكن القول إن الحنين إلى الطبيعة هو حنين إلى الجنة، وإن حياة الإنسان في الطبيعة، هي استعادة للحياة في الجنة والطموح إليها. فالتوجه إلى الطبيعة جزء من حركية الصوفي على المستوى المجالي، وجزء من تجربته الحياتية، في خضم بحثه عن الحقيقة المتأرجحة بين الشك واليقين، وفي هذا الصدد يقسم أبو الحسن المراكشي الأولياء من حيث حركيتهم بين العمران والخلاء، أو بين الثقافة والطبيعة،

إلى ثلاث طبقات (11):
• أولياء يستقرون ببلد من البلدان.
• أولياء ينتقلون من بلد لآخر.
• أولياء يتركون العمران البشري ويتجهون إلى الخلاء.
وتتحكم في هذه الحركية أهداف علمية تعليمية أو عملية أو تأملية، تنتهي بهم إلى الاستقرار في غالب الأحيان بالمدن أو الحواضر الكبرى التي هي في الواقع أكثر استقطاباً لرجال التصوف (12). وإذا حاولنا توضيح علاقة الأولياء بالمجال المنتمى إليه، أمكننا الحديث عن ثلاث مراحل:
• مرحلة الخروج من العمران البشري.
• مرحلة الاستقرار بالخلاء خارج العمران البشري.
• مرحلة العودة إلى العمران البشري خاصة المدينة.
وكما رأينا، استرعت انتباه المصادر القديمة والدراسات الحديثة لحظةُ خروج الولي في الطبيعة البرية حياته بها، وعلاقته بمكوناتها النباتية والحيوانية، مما يوحي أن هذه الحياة لها دلالتها. فما هي الوظيفة التي تؤديها الطبيعة في هذا النوع من الفكر الإنساني؟ وكيف تحضر باعتبارها عنصراً له أهميته في الإجابة عن أسئلة الصوفي في مسلكه الحيوي وتجربته الفكرية؟

3ـ الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة:

تحضر الطبيعة في المعجم العربي، وفي الفكر الفلسفي، بمعنى الماهية والأصل، كما تحضر بمعنى القوة الكامنة في الشيء والحركة (13)، فتجسد بالنسبة للصوفية العودة إلى الأصل، وإلى الفطرة والحالة الأولى، مادام التصوف يتوخى العودة بالإنسان إلى حالته الطبيعية؛ أي إلى فطرته. وتجسد أيضاً القوة السارية التي يسعى بها الإنسان (الصوفي)، إلى تقديم التصوف ثقافة بديلة للعمران البشري. وهي على هذا الأساس ليست مجالاً للخوارق فحسب، كما تصور ذلك كتب المناقب، وإنما تحمل دلالة الأصل والفطرة. إن الإنسان لا يمكن أن يكون كذلك إلا من حيث كونه كائنا طبيعيا، تقبله المنظومة الطبيعية ويقبلها، ويتفاعل معها إلى أبعد حد.

فالانتقال من المدينة والثقافة إلى الطبيعة هو بمثابة رفض لثقافة المدينة، وطلب لثقافة طبيعية يكون فيه الإنسان حراً طليقاً، ينعم فيه بالقرب من الله، وبعلاقات متميزة مع مخلوقاته. ولهذا، تكون العودة إلى المدينة تعبيراً عن النزعة الاجتماعية في الإنسان التي لا يمكن له أن يتجرد منها، ورغبة في إصلاح المنظومة الثقافية الفاسدة، بتقديم البديل الطبيعي وهو التصوف، الساعي إلى استعادة الإنسان. والتصوف يظهر في هذا المقام بوصفه نزعة إنسية، يعمل على الرفع من الإنسان من حيث هو قيمة عليا، وهو بذلك يحتوي على مضمون فكري وفلسفي عميق حينما يتخذ من الإنسان موضوعاً له.

إن حياة الصوفي في الطبيعة، كما تصورها لنا المدونات الصوفية عامة والمنقبية على وجه الخصوص، تروم الدفاع عن الولاية الصوفية وتأكيدها. والسقوط في دوامة دحض كرامات الأولياء، أو الدفاع عنها، غير مجدٍ علميا، وإنما ينبغي البحث عن المضمر في هذه الكرامات والخوارق، وفي العنصر الناظم

لمختلف أنماط السلوك والتفكير الصوفيين. من هذا المنطلق أمكننا القول إن التصوف، يسعى عبر الطبيعة، إلى الالتحاق بالعالم العلوي، للتخلص من إكراهات الحياة ومستلزماتها، والتحرر من القيود التي تلحق الإنسان من جراء ارتباط الروح بالجسد، أو ما يسميه ابن الخطيب بـ»أسر الوجود» (14)... وبذلك تكون جملة تلك الخوارق، أو الانتصارات على الطبيعة وقوانينها، تعبيراً عميقاً عن الرغبة في بلوغ «الإنسان الأعلى»، ولأم الجرح الذي أصاب الإنسان من جراء نزوله إلى العالم الدنيوي الأرضي بعدما كان ينعم في الجنة بحياة سعيدة، حيث تسببت الخطيئة في خروجه منها وهبوطه إلى هذا العالم.

4ـ استعادة الجنة:

يُميز محمد إقبال، بعد تطرقه لفكرة خروج آدم من الجنة، بين حالتين للإنسان؛ حالة الجنة وحالة الأرض، مميزا بين خصائص كل واحدة على حدة، يقول: «وعلى هذا فإنني أميل إلى اعتبار الجنة التي جاء ذكرها في القرآن تصويرا لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها، ومن ثم فإنه لا يحس بلدغة المطالب البشرية التي تحدد نشأتها، دون سواها من عوامل بداية الثقافة البشرية» (15). إذن، فمحمد إقبال يحدد انتقال الإنسان من حالة مرحلة الطبيعة إلى مرحلة الثقافة من منظور فلسفي لا من منظور إناسي، فهو ينتقل من هذه الحالة البدائية إلى حالة الثقافة بفعل «ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفسا حرة قادرة على الشك والعصيان» (16). وهذا ما قاده إلى نفي أي معنى قيمي عن هذه العملية؛ أي ليس له أي دلالة «فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس وهو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة علية شخصية بوجوده» (17).

إلا أن المتفحص للفكر الصوفي وفنونه يدرك أن الوجود الأرضي للإنسان وجود شقاء، من جراء سعي الإنسان إلى كسب قوته، وتنظيم حياته في مختلف أبعادها، وكذلك من جراء ارتباط الروح بالجسد لأن رغبات الجسد تختلف عن نظيرتها الروح، اللهم إلا إذا استأنست هذه الروح بها. كما أن التصوف يرى أن الإنسان يتحرر إذا ما تحررت روحه من جسده، لترتقي نحو عالمها العلوي، ويتحقق ذلك بفعل الموت، انطلاقاً من كون الأرض مجال لعذابات الإنسان، وهذا ما انتقده محمد إقبال من المنظور الإسلامي، الذي يجعل من الأرض مجال الاختبار والاختيار للإنسان. وهو الأمر الذي يتجلى في مقاساة الروح في الجسد، بمعنى أنّ عليه أنْ يختار بين مطالب الجسد، ومطالب النفس الأمارة بالسوء، أو أن يتسامى لسمو الروح. إذن، فمحمد إقبال يجعل الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة انتقالا من حالة بدائية للإنسان كغيره من المكونات الطبيعية إلى حالة الثقافة باعتباره ذاتا حرة واعية لها علاقات بالبيئة ومرتبطة بالمطالب البشرية.

والنتيجة التي ننتهي إليها هي أن التصوف تعبير عميق عن معاناة الإنسان في العالم الدنيوي وسعيه الحثيث نحو العالم الآخر. إنه يعمل على استعادة العالم الأول؛ عالمه الأصلي ومكانه الطبيعي. فالانتقال

الملف.

من الجنة إلى الأرض هو انتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة؛ الجنة تمثل حالة الطبيعة، والأرض تمثل حالة الثقافة؛ فإذا كانت الدراسات الإناسية قد صورت الانتقال من الطبيعة الثقافة كان عبر اكتشاف النار، والانتقال من حال العري إلى اللباس، والانتقال من النيئ إلى المطبوخ، ووضع قواعد العلاقات الاجتماعية عن طريق الزواج المحرم (18)، فإن الأمر مختلف هنا من المنظور الصوفي، لأنه لم يتخذ شكل «انتقال»، وإنما خروج أو بالأحرى هبوط من الجنة إلى الأرض؛ فالحركة هنا عمودية في حين أنها أفقية في علم الإناسة.

الهوامـش:

1. انظر: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، إبراهيم القادري بوتشيش. دار الطليعة، بيروت، 1993، ص. 126. التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، مقدمة لدراسة تاريخ التصوف بالمغرب، عبد الجليل لحمنات، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب الرباط، -1988 1989 (مرقون)، ص. 36-32.
2. تاريخ الغرب الإسلامي، قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، ابراهيم القادري بوتشيش، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص. 114.
3. الواقع والممكن في المناقب الصوفية، لمحمد مفتاح، ضمن: التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1989، ص. 31.
4. التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، لأحمد التوفيق، ضمن: التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1989، ص. 90.
5. المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، الميلودي شغموم. مكناس، 1991، ص. 223.
6. الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج ابن عربي، منصف عبد الحق. منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص. 411.
7. الكتابة والتجربة الصوفية، ص. 412-411.
8. الكتابة والتجربة الصوفية، ص. 412.
9. الكتابة والتجربة الصوفية، ص. 419.
10. الحنين إلى الجنة في التقاليد البدائية، دراسة أنثربولوجية، مرسيا إلياد، ترجمة محمد يشوتي، العلم الثقافي، س 28، 31 يناير 1998، ص. 11.
11. المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، عبد الحق البادسي، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1993، ص. 25.20.
12. الولاية الصوفية والمدينة، محمد رضى بودشار، مجلة أمل، ع. 41 (خاص بـ: التصوف في المغرب؛ قراءات وتأويلات)، 2013، ص. 36.35.
13. انظر: لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1997، ج. 8، ص. 238. التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص. 140. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، جورج صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص. 13.
14. استنزال اللطف الموجود في أسر الوجود، ابن الخطيب، تحقيق عبد الرحيم علمي يدري، المناهل، ع. 53، س. 21، 1997، ص. 276.
15. تجديد الفكر الديني، محمد إقبال، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1968، ص. 99.
16. تجديد الفكر الديني، ص. 99.
17. تجديد الفكر الديني، ص. 99.
18. دراسات ميثولوجية، حوار مع كلود ليفي ستروس، أجراه معه ريمون بيللو، ترجمة مصطفى كمال ومصطفى المسناوي، بيت الحكمة، ع.4، س. 1، يناير 1987، ص. 7.5.

a f k a r

دراسات

كيف نصلح التعليم؟

عبد الرحمان النوضة // أستاذ باحث

فهرس الوثيقة:

1) تشخيص أبرز مظاهر أزمة التعليم بالمغرب
2) مقدّمات منهجية قبل الكلام عن إصلاح التعليم
3) تساؤلات أوّلية حول إشكالية إصلاح التعليم
4) الإصلاح رقم 1: العلاقة بين التعليم العمومي والتعليم الخصوصي
5) الإصلاح رقم 2: منع تدخّل الحكومة من تحديد مضامين المواد المُدَرَّسَة
6) الإصلاح رقم 3: توفير إمكانية قانونية لطرد المُدرِّسِين الرّديئين
7) الإصلاح رقم 4: مشكل المُدَرِّسِين (والإداريّين) الذين لا يحترمون حِيّاد التعليم
8) الإصلاح رقم 5: مشكل العلاقة بين الدّين والتعليم العمومي
9) الإصلاح رقم 6: عقلنة الأولويات في استعمال اللغات الأجنبية.
10) من يقدر على إصلاح التعليم؟
11) خاتمة

1 ــ تشخيص أبرز مظاهر أزمة التعليم بالمغرب

أهم مظاهر تخلّف التعليم العمومي بالمغرب هي التالية:

• منذ عدّة عُقود، تـتـناقص باستمرار جودة التّـكوين في المدارس العمومية. وتُصبح الأجيال المتلاحقة من التلاميذ والطلبة أقلّ قدرة على مسايرة مستوى التطوّرات العلمية، والتكنولوجية، والثـقافية، الجارية عبر بلدان العالم المتقدّمة.

• بدلاً من أن يساعد التعليم العمومي على الحصول على شغل مُرض، تتزايد نسب المتخرّجين من التعليم الذين يبقون عاطلين خلال أمد طويل، أو يصبحون غير مؤهّلين لأي تشغيل مُرض.

• تتـزايد أعداد التلاميذ والطلبة الذي يغادرون مختلف أسلاك وشعب التعليم، دون الحصول على شواهد، ولا على تكوين مُرض، يؤهّلهم للحصول على شغل سارّ.

• تَشَكِّي المشغِّلين والمقاولات من غياب تلاءم مُرض بين التكوين الذي تُوفّره منظومة التعليم العمومي، وبين التكوين الذي تُطالب به المؤسّـسات الاقتصادية (في مختلف مجالات الفلاحة، والصناعة، والمالية، والخدمات، وغيرها).

• تكوين التلاميذ والطلبة ضعيف إلى درجة أنه، في حالة عدم حصولهم على شغل مُرض، لا يجد هؤلاء التلاميذ أو الطلبة، داخل أنفسهم، المؤهلات المحفّزة الـلازمة لكي يبادروا إلى تدبّر تشغيل أنفسهم بأنفسهم.

• تَوَسُّعُ وتعمّق التكوين الدّيني في مؤسّسات التعليم العمومي إلى درجة أنه أصبح طاغيا على التكوين العلمي. كأن المهمّة السرّية للتعليم العمومي غدت هي تكوين فقهاء في الدّين، وليس تكوين مهندسين، وعلماء، وأطباء، وخبراء، وتـقنيّين، ومبتكرين، وفنّانين، وغيرهم.

• انتشار وتكاثر المُدرّسين (والإداريين) المتورّطين في استغلال سلطتهم داخل أقسام المدارس لِتَرْويج أيديولوجيات إسلامية أصولية متعصّبة، وذلك في مجمل أسلاك وشعب التعليم العمومي، من الابتدائي، إلى الإعدادي، إلى الثانوي، وحتّى إلى الجامعي. ونتيجة هذه الظاهرة هي هيمنة الأيديولوجيات الإسلامية الأصولية على عـقول الأجيال المتعاقبة من التلاميذ والطلبة. الشيء الذي يهدّد مستقبل المغرب، ويعرّضه لخطر اندلاع حرب أهلية مدمّرة، على غرار ما حدث في بلدان أخرى مثل أفغانستان، وباكستان، والعراق، وسوريا، ولبنان، والصومال، والسودان، واليمن، ومصر، والجزائر، وليبيا، ومالي، إلى آخره. حيث أن نفس الأسباب، وفي ظروف مشابهة، تنتج نتائج مماثلة.

8) اِستغلّ النظام السياسي القائم نفوذه، وحوّل المدارس العمومية إلى آلة ضخمة للدّعاية السياسية (propagande)، تُروّج أيديولوجيات هذا النظام السياسي، وتُحاول أن تنقش في أدمغة التلاميذ والطلبة القاصرين تَبَنِّيَ الأطروحات السياسية لهذا النظام السياسي (على شكل «تلقين ثوابت الأمّة»)، وتُحاول تربيتهم على الخضوع، والخنوع، والاستسلام التام. فتتحوّل هكذا المدارس العمومية من مؤسّسات للتّعليم وللتّكوين وللتّربية إلى آلة لإخضاع وتدجين الأجيال الجديدة المتعاقبة.

2 ــ مقدّمات منهجية قبل الكلام عن إصلاح التعليم

قبل الكلام عن إصلاح التعليم، يجب تدقيق بعض المفاهيم، وتوضيح بعض القضايا المنهجية:

1) ما هو «التعليم»؟ نُعرّف «التعليم» بكونه منظومة مجتمعية، يُفترض فيها أنها تهدف إلى إتـقان تمرير المعارف، والمهارات (بما فيها مَلَكَات التفكير، والإنتاج، والنّـقد، والإبتكار، والتدبير)، من الأجيال السابقة، إلى الأجيال اللاحقة.

2) ما هي مهمة التعليم العمومي؟ مهمّة التعليم العمومي، ليست هي الدّعوة إلى دين محدّد، ولا هي الدّفاع عن مذهب ديني معيّن، ولا هي ترسيخ مشروعية النظام السياسي القائم، ولا هي الدّعوة إلى أي فكر سياسي أو أيديولوجي محدّد؛ وإنما مهمّة التعليم هي: تعليم القراءة، والكتابة، والحساب، والمنطق، والعلوم الدقيقة (sciences exactes)، والعلوم المُجتمعية، والآداب، والفنون، والاقتصاد، والفلسفة، والثـقافات الكونية، والمهارات المهنية، والتكنولوجيات، وتـقنيات الإنتاج، وما شابهها. وفي مجال القُدرات الذّاتية للمُتمدرسين، يرمي التعليم إلى تنمية ملكة التّـفكير، والحسّ النّـقدي، وتفعيل الذّكاء، وتشجيع الإبداع، وتلقين التثـقيف الذّاتي. وغاية التعليم العمومي، هي تكوين مواطن عَالِم، كُفْء، مثـقّف، حُرّ، مستـقل، مُبادر، مُنتج، ومُسلّح بمناهج علمية، ويقظة، ومُبدعة، وناقدة.

3) من هم الفاعلون الذين يتدخّلون في التعليم؟ أبرز هؤلاء الفاعلين هم:

- الدولة (ومن خلفها النظام السياسي القائم). [ويظهر، إمّا أنهما لا يريدان، وإمّا أنهما لا يقدران، على إصلاح التعليم، وذلك منذ عشرات السّنين الماضية].

- الهيئات المُدرّسة (من معلمين، وأساتذة، وإداريين). [وتنـقص نسبة هامّة منهم الكفاءة، أو الإرادة، أو الفعالية، أو الاهتمام، أو التثـقيف الذّاتي المتواصل].
- نقابات المدرّسين. [وقد غرق جزء منها في تـقاليد نقابية ضيّقة، وأحيانا انتهازية. ويـقتصر بعضها على الدفاع عن المطالب المادية للمدرّسين، ولو كانت هذه المطالب مبالغ فيها بالمقارنة مع الإمكانات الاقتصادية الضعيفة للبلاد، ولو كانت على حساب طبقة المُسْتَغَلِّين. وبعض هذه النقابات لا يهتمّ بما فيه الكفاية، بالمساهمة في النضال من أجل الدفاع عن جودة التعليم، التي هي أهم مصلحة من بين مصالح التلاميذ، والطلبة، وكذلك عامّة الشعب].
- المُتَمَدْرِسُون (من تلاميذ وطلبة)؛
- النظام الاقتصادي القائم (بأنماط الإنتاج القائمة والمتداخلة فيه).
- ثم عموم المجتمع الواسع (بمختلف مكوّناته الاقتصادية، والسياسية، والنقابية، والثـقافية، والدّينية، إلى آخره).

4 - تَبعًا لما سبق عرضه، تأتي مشاكل التعليم، ولو بدرجات متفاوتة، من هؤلاء الفاعلين الذين يتدخّلون في التعليم. ولا يمكن إصلاح التعليم إلاّ من خلال إصلاح وتـقويم مجمل هؤلاء الفاعلين المذكورين أعلاه.

3 ــ تساؤلات أوّلية حول إشكالية إصلاح التعليم

قبل الشروع في اقتراح أي برنامج لإصلاح التعليم، يجب طرح التساؤلات العامة التالية:

1) هل يمكن إصلاح التعليم في إطار النظام السياسي القائم؟ جواب: هذا صعب، أو شبه مستحيل. لأن هذا النظام، وعلى ما يظهر، لا يريد، أو لا يقدر، منذ عقود متوالية، على تحسين جودة تكوين أجيال التلاميذ والطلبة. بل يُصرّ هذا النظام السياسي على استعمال المدارس العمومية كآلة ضخمة للدّعاية (propagande)، يستعملها بهدف التلاعب والمناورة بعقول التلاميذ والطلبة.

2) هل يمكن إصلاح التعليم بالأشخاص المدرّسين الحاليين؟ جواب: نسبة هامّة من الأشخاص المدرّسين الحاليين يفتـقرون إلى الكفاءات اللازمة، ولا يقبلون بأن يستبطنوا داخل وجدانهم الحوافز المعنوية، أو الأخلاقية، أو العلمية، الضرورية للنّهوض بجودة التّدريس.

وتشهد معظم العائلات أن مستوى جودة التعليم في المدارس الخصوصية (المُؤدّى عنها) هو أحسن من مقابله في المدارس العمومية (شبه مجانية). لكن الغريب هو أن أغلبية المدرّسين في المدارس الخصوصية هم، في نفس الوقت، مُدرّسون في المدارس العمومية (أو أنهم جاؤوا منها). الشيء قد يعني أن السبب الرئيسي في أزمة التعليم العمومي يكمن في قضايا تنظيم الموارد البشرية، وتدبيرها، وتحفيزها، ومراقبتها، ومحاسبتها، بالصّرامة اللازمة.

3) من بين أهمّ الإشكالات المطروحة في مجال علاقة التعليم بالاقتصاد، نستعرض الإشكالات التالية: هل يوجد تلاءم مُرض بين التّكوين الذي توفّره مؤسّسات التعليم، والتكوين الذي تحتاجه المؤسّسات الاقتصادية (في مجالات الفلاحة، والصناعة، والمالية، والخدمات، إلى آخره)؟ وهل يمكن إصلاح التعليم

في إطار التفاعل الحالي بين مؤسّسات التعليم، والمنظومة الاقتصادية، كما هي موجودة حاليا في الواقع (داخل المغرب)؟ وهل يجوز حقًّا إخضاع تكوين التلاميذ والطلبة لحاجيات المشغّلين، والمقاولين، والمستثمرين، دون مراعاة حاجيات هؤلاء التلاميذ والطلبة، ودون مراعاة حاجيات عموم الشعب؟ وعلى خلاف بعض الأطروحات المُروَّجة، ليس بديهيًا، ولا مضمونا، أنه إذا رفعنا مستوى تكوين المتخرّجين من مؤسّسات التعليم، فإن المنظومة الاقتصادية، بطبيعتها الحالية، ستقدر على تشغيل مجمل هؤلاء المتخرّجين من التعليم. وتبعية المغرب الحالية (dépendance) للمراكز الإمبريالية (اقتصاديا، وسياسيا)، لا تساعد على إصلاح التعليم وتنميته. ولا تهتمّ غالبية البرجوازية الوطنية سوى بالرّبح السّهل، والسّريع، بدلاً من الاهتمام بالاستثمار في ميادين الإنتاج الاستراتيجية الأساسية والضرورية. ولا تقبل هذه البرجوازية الوطنية الالتزام بمستلزمات العقلانية المُجتمعية، والعدالة المُجتمعية. ولا ترغب بما فيه الكفاية في إيجاد، ولا في تشغيل، أطر من مستويات متوسّطة وعالية. ولا تقبل العمل بِـ»تفويض جزء من مسؤولياتها» (délégation de pouvoir) للأطر العليا التي تشغّلها. ولا تريد بلورة جهد اقتصادي طويل النفس. ولا تقبل المراهنة على المهندسين، وعلى الأطر التقنية، وعلى البحث العلمي، والتكنولوجي، وعلى الابتكار، وعلى عقلية الجَوْدَة، وعقلة منظومة الإنتاج، وعلى تشييد الأسس الضرورية للمنافسة النّاجحة وطويلة الأمد.

تنبيه:

لا تدّعي الوثيقة الحالية تقديم حلول شاملة لكل مشاكل التعليم العمومي بالمغرب، وإنما تكتفي فقط، في إطار النظام السياسي القائم، باقتراح بعض الإجراءات الأولية الضرورية التي تُهيّؤ منظومة التعليم بالمغرب للخروج من الانحطاط الذي غرقت فيه، في انتظار إمكانية إنجاز إصلاحات أخرى، لاحقة، دقيقة، ومُكمِّلة.

ونقدّم في ما يلي، سِتَّة اقتراحات عملية ومفصّلة لإصلاح التعليم العمومي بالمغرب.

4 ــ الإصلاح رقم 1: العلاقة بين التعليم العمومي والتعليم الخصوصي

تشخيص مشكل التضارب بين التعليم العمومي والتعليم الخصوصي:

تتناقض الدولة مع نفسها حينما تفرض تحصيل ضرائب متنوعة على الأفراد، وعلى العائلات، وتعمل الدولة، في نفس الوقت، من أجل التخلّص من الأعباء المالية التي يحتاجها التعليم العمومي.

وتعمل الدولة بالتّدريج، وفي الخفاء، من أجل تعويض «التعليم العمومي» المجاني، بِـ«تعليم خصوصي» رأسمالي، ومُؤدّا عنه [مثلما فعلت في مجال الصحة والتطبيب].

وَتُوَجِّه الدولة جزءًا هامّا ومتزايدا من هذه الضرائب المحصّلة إلى تمويل رفاهية الحاكمين، وإلى الإنفاق على الأجهزة القمعية المتضخّمة، وإلى تأدية أجور جيوش من الموظفين غير المنتجين. كما تستعمل الدولة جزءا متزايدا من هذه الضرائب المُحصّلة، وتمنحها على شكل مساعدات أو تسهيلات متنوّعة إلى الطبقات السّائدة في المجتمع. بعضها يكون بشكل مباشر، والباقي منها يكون بشكل غير

مباشر، أو مستـتر، أو ملتو، أو معقّد. وهذه الأموال المحذوفة من تمويل الخدمات العمومية، تُحوّل إلى خِدمة المقاولات الكبرى، والفاعلين الاقتصاديين الكبار. لأن جشع الرأسماليين يدفعهم إلى السيطرة على كل الموارد الموجودة في المجتمع، ويدفعهم إلى تسخير الدولة، وجعلها تخدمهم هم وحدهم دون غيرهم. وهكذا، تأخذ الدولة الضرائب من جماهير عامّة الشعب، وتحوّل أجزاء متنامية منها إلى مساعدات أو امتيازات متنوّعة ممنوحة للفئات الغنية السّائدة. وهذا السّلوك يتناقض مع الدستور، ويخرّب «العدالة المُجتمعية».

وترى الدولة تَفَاقُم رداءة التعليم العمومي، وتعرفها، لكنها لا تريد، إلى حدّ الآن، إصلاح التعليم العمومي. لأنها تعتبر، في سرّية وجدانها، أن تدهور أوضاع التعليم يـفيد برنامجها الخفيّ، الرامي إلى إكراه العائلات على تسجيل أبنائها في مدارس خصوصية، وإلى تعويض تدريجي «للتعليم العمومي» من طرف «التعليم الخصوصي»، الرّأسمالي، والمُؤدّى عنه. وهذا التحوّل يدخل ضمن عملية توسيع الرأسمالية المتوحّشة، وتعميقها، وتقويتها.

لقد تحوّل التعليم في المؤسّـسات الخُصوصية إلى ملاذ للعائلات الميسورة نسبياً (التي تستطيع أداء نفقات التعليم)، التي تدرك رداءة التعليم العمومي، وتبحث عن تعليم بديل جيّد لأبنائها، لإنقاذ مستـقبلهم المهني من الضياع، وذلك رغم ثـقل النـفقات المالية الباهظة، التي تؤدّيها شهريًا هذه العائلات، مقابل الاستفادة من هذا التعليم في مؤسّـسات خصوصية.

وتلجأ معظم العائلات الميسورة، في كلّ سنة، إلى بعث أبنائها، بأعداد متنامية، تُعدّ بعشرات الآلاف، إلى مدارس وجامعات في بلدان أوروبا الغربية، وأمريكا الشمالية، لاستكمال تكوينها الجامعي. وتفضح هذه الظاهرة عجزَ دولة المغرب على توفير التكوين الجامعي اللاّزم لمجمل الأطر العليا التي يحتاجها. ونسب هامّة ومتزايدة من الشبّان والشابّات المغاربة الذين يدرسون في الجامعات الأجنبية لا يعودون إلى المغرب، أو لا يستـقرّون فيه. كأن المغرب الفقير، ينجب الأبناء، ثم يربّيهم، ثم يُنفق الأموال الضخمة على تكوّنهم، ثم يهديهم بالمجّان إلى البلدان الإمبريالية القوية (1).

معالجة إشكالية التضارب بين التعليم العمومي والتعليم الخُصوصي:

يمكن تـفهّم، وحتى تقبّل، سماح الدولة للرأسمال الخصوصي بأن يستثمر في مجال التعليم الخصوصي، إلى حدّ معيّن. لكنه، لا يُقبل، لا من الزاوية الدستورية، ولا القانونية، ولا الحقوقية، بأن يستولي هذا التعليم الخصوصي الرأسمالي على جزء من البنية التحتية التي شُيِّدت بأموال عمومية (مثل تكوين المدرّسين والأساتذة، وتهييئ المواد والبرامج المُدَرَّسَة، والإعفاء من عدد من الضرائب، إلى آخره). كما لا يُعقل أن تستمر الدولة في التفرّج، بدون اكتراث، على تزايد تدهور التعليم العمومي. واستعمال هذا التدهور للتعليم العمومي، كوسيلة خفيّة، لإفراغ التعليم العمومي من التلاميذ والطلبة، ودفعهم قهرًا إلى مؤسّـسات التعليم الخصوصي، سيكونان جريمة عُظمى في حقّ الشعب.

مبرّر وجود الدولة هو توفير خدمات مجتمعية عمومية لمجمل الشعب (مثل خدمات التعليم، والصّحة، والنقل العمومي، والقضاء، والأمن، والبنيات التحتية، إلى آخره). ومبرّر أداء الشعب للضّرائب

هو بالضبط توفير الدولة القائمة لهذه الخدمات عمومية. فإذا انحازت الدولة إلى الأيديولوجية الرأسمالية اللّيبيرالية المتوحّشة، وإذا أرادت الدولة التخلّص تدريجيّا من تمويل كثير من الخدمات المُجتمعية (مثل الصّحة والتعليم)، وإذا أرادت الدولة تسخير الضرائب المُحصّلة لِخِدْمَة الرّأسماليين الخُصوصيين، فإن هذه الدولة (ومن ورائها النظام السياسي القائم) تخرق الميثاق (غير المكتوب) الذي يربطها بالشعب، وتفقد شرعيتها، وتفقد مبرّر وجودها، ويصبح من حقّ الشعب أن ينهض لتغيير هذه الدولة (ولتغيير النظام السياسي القائم) بما يخدم المصالح الحيوية للشعب.

يجب أن يبقى المقابل لأداء الضرائب (المباشرة وغير المباشرة) هو توفير الدولة لخدمات عمومية مجانية لجميع المواطنين، بما فيها التعليم، والصحة، والقضاء، إلى آخره. فإذا تخلّت الدولة عن تمويل هذه الخدمات العمومية، يصبح من حق الشعب أن يقوم بعصيان مدني، وأن يمتنع عن أداء الضرائب، وحتى أن يستبدل الدولة القائمة بدولة أخرى تقبل الإلتزام التّام بخدمة الشعب.

5 ــ الإصلاح رقم 2: منع تدخل الحكومة في تحديد مضامين المواد المُدَرَّسة

تشخيص المشكل المتعلّق بمضامين المواد المُدَرَّسَة:

يريد المنطق أن يكون تحديد مضامين المواد المُدرّسة من اختصاص المدرّسين القدامى الأكفاء، ومن اختصاص العلماء في التربية والتكوين، المتميّزين بكفاءتهم، وبحيادهم، واستقلالهم تجاه النظام السياسي القائم، وتُجاه الحكومة، وتُجاه مجمل القوى السياسية والاقتصادية الموجودة في المجتمع. لكن بعض الوزراء، أو بعض السياسيين، يستولون على هذا الاختصاص، أو ينفردون به، أو يحتكرونه، ويُسخّرونه لأغراض انتهازية، أو غير سليمة. حيث لاحظنا أن الوزارات، والحكومات المتعاقبة (وكذلك المؤسّسة الملكية)، يتدخّلون في تحديد مضامين المواد المُدرّسة، وذلك بشكل اعتباطي، أو خدمةً لأهداف ظرفية، أو انتهازية، أو أنانية، أو تطبيقا لرؤية قصيرة، بعيدًا عن المناهج العلمية الدقيقة، ودون الاكتراث بما فيه الكفاية، بواجب إخراج الشعب من التخلّف الشمولي الذي هو غارق فيه، ودون مراعاة الحاجة الحيوية إلى تعليم الشعب، وتنويره، وتثقيفه، وبناء نهضته، وتقدّمه، على أساس العلوم الدقيقة.

ومن بين نتائج هذه التدخلات الاعتباطية، التي تقوم بها الحكومات المتعاقبة، في مجال تحديد مضامين المواد المدرّسة، أن هذه المواد تغدو كثيرة أكثر مِمّا يُطاق، وغير منسجمة، بل متناقضة فيما بينها. وبعض هذه المواد تكون غير مبرّرة، أو غير مُجدية، أو غير عَقلانية، أو أنها مجرد دعاية (propagande) مستترة، تهدف إلى استغلال السّن القاصر للتلاميذ أو للطلبة لكي تنقش في أدمغتهم آراءً سياسية، أو معتقدات دينية. وضحايا هذا الحشو الزائد والمُغرض، هم أجيال التلاميذ، والطلبة، وعموم الشعب.

معالجة مشكل تحديد مضامين المواد المُدَرَّسَة:

يجب تعديل القانون القائم (المتعلّق بتنظيم التعليم) بهدف مراجعة وتدقيق مهام كلّ من وزارة التعليم، والهيئات المُدَرِّسَة (التي تُساهم في ممارسة التدريس في المدارس والجامعات العمومية).

ويجب التّنصيص في هذا القانون (المنظّم للتعليم) على أن وزارة التعليم تتكلّف بمهام توفير البنيات

التحتية المادّية الضرورية للتعليم (مثل تشييد البنايات، وتوفير التجهيزات، والأثاث، إلى آخره)، وتتكلّف بمهام توفير الميزانيات المالية اللازمة التي ستنفـقها الجهات التّرابية على مختلف مؤسّـسات التعليم المحلية، وتدبير صرف هذه الميزانيات، ومراقبتها. وتتكلف أيضا وزارة التعليم بِتدبير، وتتبّع، ومراقبة، وصيانة، هذه البنيات التحتية، في تعاون وتكامل مع الجهات التّرابية، ومع مؤسّـسات التعليم.

أمّا فيما يخص محتويات الدّروس، يجب أن ينصّ تعديل القانون على منع الحكومة من التدخل في تحديد مضامين وبرامج مختلف أسلاك وشعب التعليم. ويجب إسناد مهام تحديد هذه المضامين والبرامج إلى «هيئات مُدرّسة مُحايدة»، منظمة على الصعيد الوطني، ومكونة من المدرّسين، المشهود لهم بالكفاءة العلمية اللازمة في هذا المجال، ومشهود لهم بالحياد والاستقلال تجاه النظام السياسي القائم، وتجاه الحكومة، وتجاه مجمل القوى السياسية والنقابية والاقتصادية الموجودة في المجتمع. ويمكن أن نسمّي هذه الهيئات المُدَرِّسَة: «الهيئات المُحايدة المُحدِّدة لِمضامين التعليم». ويمكن لكل «هيئة مُحايدة مُحَدِّدة لمضامين التعليم» أن تَتَخصّص في سلك واحد من التعليم، أو في عدّة أسلاك منه، وفي شعبة واحدة من التعليم، أو في عدّة شعب، وذلك حسب الحالات، والإمكانات، والتخصّصات. واعتبارًا للصّفة العلمية والمحايدة لهذه «الهيئات»، لا يحقّ للأحزاب السياسية، ولا للنـقابات، ولا للجمعيات، ولا لما يُسمّى "المجتمع المدني"، أن تتدخّل في «الهيئات المُحايدة المُحدِّدة لِمضامين التعليم».

وفيما يخص تحديد أعضاء «الهيئات المُحايدة المُحَدِّدَة لمضامين التعليم»، يمكن أن يكون نصف أعضاء هذه «الهيئات المُحايدة المُحدِّدة لِمضامين التعليم» (زائد رئيسها) مُنْتَخَبِين من طرف المدرّسين المعنيين، وأن يكون النّصف الآخر معيّنا من طرف وزارة التعليم. ويمكن لجزء من بين مجمل أعضاء «الهيئات المُحايدة المُحدِّدة لمضامين التعليم» (أقصاه الثّلث) أن يتكوّن من خبراء أو علماء غير مُدرِّسين. ويمكن لهذه «الهيئات المحددّة لمضامين التعليم» أن تُشْرِك في بعض نقاشاتها، أو مشاوراتها (وليس في اتخاذ قراراتها)، فاعلين آخرين (منهم مثلا: مقاولون، وعلماء، ومهندسين، وتـقنيون، وخبراء، ومتخصّصون، وفاعلون اقتصاديون، وفنانون، وغيرهم مِنْ الأشخاص المؤهّلين للإفادة في هذا المجال، سواء كانوا أشخاصا من داخل البلاد، أو من خارجها).

6 ــ الإصلاح رقم 3: توفير إمكانية قانونية لطرد المُدرِّسِين الرّديئين

تشخيص مشكل المُدَرِّسِين (والإداريين) الرّديئين:

بدلاً من أن نشترط في المرشحين إلى مهنة التّدريس أن يكونوا أكفاء، أو ممتازين، غدت مهنة التّدْرِيس ملجأً للأشخاص الذين لا يقدرون على ولوج مسارات دراسية أخرى، أو الذين يعجزون عن اتّباع مسالك مهنية أخرى. ومع مرور السّنين، واستعمالاً لشبكات الزّبُونِية، أو القرابة، تسرّب إلى مهن التّدريس (أو إلى إدارات التدريس) أشخاص لا تتوفّر فيهم الكفاءات الدُّنيا الـلازمة. كما أن غياب المراقبة الضرورية شجّع نسبة من المدرّسين (وكذلك من الإداريين في ميدان التعليم) على الكسل، والـلاّمبالاة، وحتّى على التغيّب المُفرط. وتخلّى هؤلاء الأشخاص عن واجب التـثـقيف الذّاتي

المُتواصل. ولا تستطيع وزارة التعليم طرد المدرِّسين الرَّديئين بسبب "قانون الوظيفة العُمومية" (الذي يضمن التشغيل على مدى الحياة، ومهما كانت المشاكل). وبعض المدرّسين (وكذلك الإداريين) يقلّدون البرلمانيين الانتهازيين، حيث أنهم يهملون مهنتهم الرّسمية في ميدان التعليم، ويركّزون مجمل جهودهم على تدبير مقاولاتهم الشخصية، أو على تصريف أشغالهم الخاصة. وغالباً ما لا توجد قوانين تسمح بتأديب مثل هؤلاء الأشخاص، ولا عقابهم، ولا طردهم. وحتى النقابات تقوم أحيانا بدور سلبي، لأنها ترفض تنظيم المراقبة، وتعارض طرد الأشخاص الرّديئين. وضحايا هذا الانحراف هم أجيال التلاميذ والطلبة، وكذلك عامّة الشعب.

معالجة مشكل المُدرّسين (والإداريين) الرّديئين:

يستحيل إصلاح التعليم بدون توفير إمكانية قانونية لِطرد المدرّسين (والإداريين) الرّديئين. والسبيل لضمان حدّ أدنى من الجودة في مختلف أسلاك وشعب التعليم، هو تعديل القانون القائم بهدف إقرار مراقبة دورية إجبارية لكل المدرّسين (ولكلّ الإداريّين). وإذا ما أثبتت هذه المراقبة الدّورية أن مُدَرِّسا (أو إداريّا) محدّدا ليس في المستوى المطلوب، يجب توفير إمكانية قانونية وفعّالة لإجباره على الخضوع لإعادة تكوين محدّد، يُساعده على إعادة تأهيله المهني. فإن أثبتت مراقبة دورية أخرى لاحقة أن إعادة تأهيله قد أخفقت، وأن كفاءاته لا زالت غير مُرضية، وجب أن تتوفّر إمكانية قانونية فعّالة لطرده من ميدان التَّدْرِيس. ولا يحقّ للنقابات أن تحاول فرض الحفاظ على المدرّسين (أو الإداريين) الذين أثبتت المراقبة الدورية الإجبارية أنهم دون المستوى المهني المطلوب. مع ضرورة التنصيص، في هذا القانون، على إمكانية لجوء المدرّسين المطرودين إلى القضاء، للتأكّد من شرعية وسلامة إجراءات طردهم.

7 ــ الإصلاح رقم 4: مشكل المُدَرِّسِين (والإداريّين) الذين لا يحترمون حِيّاد التعليم

تشخيص مشكل المدرّسين (والإداريين) الذين لا يحترمون حيّاد التعليم:

يوجد مدرّسون (وإداريّون) مُسيّسون لا يلتزمون باحترام حيّاد مؤسّسات التعليم. ويستغلّون مهنة التّدريس لنشر عقائدهم الخاصة، سواءً كانت هذا العقائد سياسية، أم دّينية. وأكثر هؤلاء المدرّسين (أو الإداريّين) ضررًا هم المدرّسون (والإداريّون) الذين يناصرون سِرًّا تيارات الإسلام السياسي السلفي، أو الأصولي. ويتعصّبون لمعتقداتهم الدّينية الشخصية. ويحوّلون مؤسّسات التعليم إلى ميدان فَوَّار للصراع الأيديولوجي والسياسي.

وبدلاً من تدريس المواد المقرّرة بعقلية موضوعية، عِلمية، مُحايدة، ونزيهة، يغلّب هؤلاء المدرّسين (والإداريين) المُسيّسين مُعتقداتهم السياسية أو الدّينية على مضامين البرامج التعليمية.

وضحايا عدم احترام حيّاد التعليم، هم أجيال التلاميذ، والطلبة، وعموم الشعب.

معالجة مشكل المدرّسين (والإداريين) الذين لا يحترمون حيّاد التعليم:

• لا يمكن للتعليم أن يكون جيّدًا إلاّ إذا كان مُحَايِدا تُجاه النظام السياسي القائم، وتُجاه الحكومة، وتُجاه جميع الأيديولوجيات السياسية، وتُجاه جميع الأديان، والمذاهب، والطوائف، والإثنيات (eth-

nies)، الموجودة في المُجتمع. وكلّما سيطر، أو هيمن، فكر سياسي محدّد، أو فكر ديني معيّن، على التعليم، تحوّل هذا التعليم إلى مجرّد آلة للدّعاية (propagande). وتهدف هذه الدّعاية إلى التحكّم (manipulation) في عُقول القاصرين من تلاميذ وطلبة. وفي هذه الحالة، يتحوّل التعليم إلى عملية نقش غير واع في أذهان المُتَمْدرسين. ويُؤدّي هذا الصّنف من التعليم الدِّعَائي إلى تكبيل عُقول الأجيال الناشئة بمحرّمات (tabous) فكرية قاهرة.

• احترام مختلف الفاعلين السياسيين، والدّينيّين، لحيّاد التعليم، يبقى رهينًا، أوّلاً وقبل كلّ شيء، باحترام الدولة هي نفسها لهذا الحياد (neutralité). وإلاّ تسابق مختلف الفاعلين السياسيين الموجودين في المجتمع إلى تقليد الدولة، وإلى تحويل التعليم إلى ميدان فجّ للصراعات الأيديولوجية والسياسية. وستكون ضحايا هذه الصراعات هي عقول أجيال التلاميذ والطلبة القاصرين.

• لا يحقّ لأيّ فاعل مهما كان، أن يختزل التعليم في تدريس مذهب واحد، أو عـقيدة واحدة، دون تدريس مذاهب أخرى مخالفة، أو عقائد مناقضة، وتعريضها كلّها، وبدون استثناء، للتحليل، وللنّـقد. فإمّا أن تكون الثقافة كَوْنِيّة (2)، وإما تكون محدودة، فتتحوّل إلى سجن فكري ضيّق يقتل العقل. بينما تحرير العقل، وتجويده، يتطلّب بالضرورة، تناول، وتفكيك، وتحليل، ونـقد، مجمل المعارف، والأفكار، والمذاهب، والمعتـقدات، الموجودة عبر العالم.

• يجب تعديل القانون القائم (المُنظّم للتعليم) للتّنصيص على إجبارية احترام حيّاد (neutralité) التعليم، في جميع أسلاكه، وَشُعَبِه، من طرف الدولة (ومن طرف المؤسّـسة الملكية)، ومن طرف الحكومة، ومن طرف وزارة التعليم، ومن طرف المدرّسين (والإداريّين) العاملين في مجال التعليم. ويجب أن يكون حيّاد (neutralité) التعليم العمومي تُجاه كل الفاعلين الاجتماعيين (سواء كانوا سياسيين، أم اقتصاديين، أم دينيّين).

• لا يحقّ للدولة (أو للنظام السياسي القائم) أن تُحوّل التعليم إلى وسيلة مسخّرة لخدمة «أمن»، أو «اسـتـقرار»، أو دوام، النظام السياسي القائم، عبر إخضاع القاصرين، من تلاميذ وطلبة، لدعايات (propagande) أيديولوجية محدّدة. وغالبًا ما تُخبَّأ هذه الدعاية تحت ترويج مفاهيم مثل الإلتزام بِـ«ثوابت الأمة المغربية»، أو «الثوابت المؤسـساتية للمغرب»، أو «ثوابت الدّين الإسلامي»، أو «الوحدة الوطنية»، أو «الملكية الدستورية»، أو «احترام رموز الدولة وقيمها الحضارية»، إلى آخره.

• يجب على الدولة (وعلى النظام السياسي القائم) الامتناع عن تحويل التعليم إلى آلة لنشر أيديولوجياتها السياسية أو الدّينية المفضّلة، ولو كان ذلك بشكل غير مباشر، مثلاً عبر تدريس ما يُسمّى بمادّة «التاريخ الرّسمي»، أو «التربية الوطنية»، أو «ثوابت الأمّة»، أو «الخطوط الحمراء»، أو غيرها.

• يجب تعديل القانون (المنظم للتعليم) لكي ينصّ على واجب احترام حيّاد التعليم، من طرف كلّ الفاعلين، ولكي يصبح بالإمكان متابعة، ومحاسبة، ومعاقبة، كلّ الفاعلين، والمدرّسين (والإداريّين)، الذين لا يحترمون حِيَّاد التعليم، أو الذين يستغلون وظيفة التدريس لشحن أدمغة التلاميذ، أو الطلبة القاصرين، بمعتـقدات أيّ تيار سياسي كان (سواءً كان إسلاميا، أو يساريا، أو ليبراليا، أو رأسماليا، أو يمينيا).

8 ــ الإصلاح رقم 5: مشكل العلاقة بين الدين والتعليم العمومي

تشخيص إشكالية العلاقة بين الدّين والتعليم العمومي:

في منظومة التعليم الحالية بمغرب اليوم، تنامت أعداد مُدرّسين (وإداريّين) يناصرون في الخفاء حركات إسلامية سلفية أو أصولية.

وقبل استقلال المغرب في سنة 1956، كان الدّين يحتكر الهيمنة على العقل المجتمعي. وكان التعليم التقليدي أو العتيق دِينيّا صِرْفًا، في المساجد، وفي "الكتاتيب" القرآنية، وفي "المْسِيد"، وفي جامعة "القرويّين" في فاس. وكانت غاية هذا التعليم تنحصر في تعليم العبادات، وفرائض الدّين الإسلامي. ولم يكن هذا الصّنف من التعليم الدّيني يطرح آنذاك مشكلا، لأن هذا التعليم الدّيني كان ينطلق من الدّين (وليس من السياسة)، ولا يهدف إلى شيء آخر غير الدّين الإسلامي. ولأن مُدرسّي هذا التعليم الدّيني، لم يكونوا يحملون أيديولوجية إسلامية سياسية وأصولية (مثلما هو الحال اليوم)، ولم يكونوا يطمعون في السّيطرة على الحكم، ولا في فرض نمط معيّن من التديّن، ولا في تدجين عبادات مجمل سكّان البلاد وسلوكيّاتهم.

أمّا اليوم، وفي إطار نوع من الانبهار بِـ«ثورة خُمَيْنِي الإسلامية الشيعية» في إيران، وفي إطار الاستفادةَ من الأموال الممنوحة من طرف بعض أمراء الدويلات النفطية في الشرق الأوسط، الرّاغبة في نشر مذاهب إسلامية أصولية، فَقَدْ نَمَت وتـقوّت بالمغرب حركات إسلامية أصولية من صنف جديد، لأنها تستغلّ الدّين لتحقيق أغراض سياسية. وتتناسل، وتتكاثر، وتتطوّر، هذه الحركات الإسلامية الأصولية بلا توقّف. وتستغلّ الدّين الإسلامي بهدف الاستيلاء على السلطة السياسية. وتهدف إلى التحكّم القسري والشّامل في نمط عيش السكّان، وفي عباداتهم، وفي لباسهم، وفي تصرفاتهم. وتريد هذه الحركات الإسلامية الأصولية «أَسْلَمَة (islamisation) الدّولة»، و«أَسْلَمَة المُجتمع»، بما فيه «أَسْلَمَة التعليم العمومي».

وميزات المُدرّسين (والإداريّين) المُناصرين للحركات الإسلامية السّلفية أو الأصولية، هي أنهم يُحوّلون حُجرات التَّدريس إلى مكان مُستـتر لِمُمارسة «الوعظ والإرشاد» الإسلاميين. ويستغلّون سِرِّيًا مهنة التّدريس لترويج معتقدات حركات إسلامية سلفية أو أصولية. ويحاربون كل ما يعتبرونه «عقلانيا»، أو «حَدَاثِيّا»، أو «غَربيا» (3). ويُحرّضون التلاميذ والطلبة ضدّ المُدَرِّسين المتَّهمين بـ«العلمانية»، أو «العقلانية». ويحاربون الفلسفة ومن يُدرّسها. ويناهضون علوم المُجتمع. وينشرون الكَراهيّة ضدّ كلّ من يخالفهم في الآراء. ويُسَفِّهُون نظرية العالم شارل داروين (Charles Darwin) حول تطوّر الأحياء عبر ملايين السّنين. وبعض هؤلاء المدرّسين (المناصرين للحركات الإسلامية) يُدرّس علوما دقيقة (مثل «علوم الطبيعية» أو غيرها)، لكنهم يحاربونها في نفس الوقت، عبر تغليب المنطق الدّيني على العقل العلمي، وذلك بِهدف تعويض الأطروحات العلمية بمعتـقدات إسلامية أصولية، مقدّسة، شمولية، ومُطلقة. الشيء الذي يُحيّر التلاميذ والطلبة، ويخلق بلبلة مشوّشة في عقولهم.

وخاصّية هذه الحركات الإسلامية الأصولية هي أنها يمينية متطرّفة، بل رجعيّة، حيث تُريد إجبار المُجتمع على الرُّجوع إلى نمط العيش الذي كان سائدًا في القرن السّابع الميلادي في صحراء «شبه

الجزيرة العربية». وتخوض هذه الحركات الإسلامية الأصولية «جهاداً مقدّساً»، يهدف إلى فرض «أَسْلَمَة الدولة»، و«أَسْلَمَة المجتمع»، و«أسلمة التعليم العمومي». وتحارب هذه الحركات الإسلامية الأصولية العقلَ، والمنطق، والفلسفة، والعلوم الدّقيقة، والفنون الجميلة. وتكره الإبداع، وتبغض الابتكار. وتعارض مساواة المرأة بالرجل في مجال حقوق المواطنة. وتريد استبدال القانون الوضعي بِمفهوم متشدّد «للشريعة الإسلامية». وتهدف إلى إقامة «خلافة إسلامية»، مبنية على أساس دكتاتورية «ولاية الفقيه المقدّس».

وفي التعليم العمومي بمغرب اليوم، حوّلت نسبة هامّة من المدرّسين (والإداريّين) مِهنتها في التدريس إلى «جهاد أيديولوجي». فَطوّرت نسبة هامّة من أقسام ومؤسّسات التعليم إلى منبت، أو مشتل، لتحويل التلاميذ والطلبة إلى أنصار متعصّبين للتيارات الإسلامية السلفية، أو الأصولية. ويستغلّ هؤلاء المدرّسون (الإسلاميون السلفيّون) سِرًّا سلطتَهم داخل أقسام التّدريس، لكي ينقشوا في أدمغة التلاميذ والطلبة القاصرين معتقدات سياسية إسلامية سلفية، أو أصولية، أو متشدّدة.

ونتيجة هذه «الأَسْلَمَة» (islamisation) السرِّية للتعليم العمومي، تتجلّى في كون نسبة هامّة من التلاميذ والطلبة المتخرّجين، أو المَلْفُوظين، من التعليم، تغلب على عقولهم أيديولوجية إسلامية أصولية، متعصّبة، ومتشدّدة. ويتميّزون بضعف تكوينهم العلمي، وبهزالة ثقافتهم العامة، وبعجزهم على بلورة تفكير سليم، وبافتقارهم إلى عقل نقدي مستقل وثاقب. وبعد نهاية دراستهم، يتحوّل ضحايا هذه الدّعاية الإسلامية الأصولية إلى متحزّبين متعصّبين، يُناصرون تنظيمات وتيّارات إسلامية أصولية متشدّدة، وأحيانًا حتّى إرهابية.

وتجسّد هذه الحركات الإسلامية الأصولية خطراً داهماً على كلّ المجتمع. لأن طبيعتها «اليَقِينِيّة»، و«المُقدّسة»، ومُيولها نحو «الإطلاقية»، ونحو «الجهاد العنيف»، تؤدّي حتمًا إلى إشعال صراعات مذهبية، ومتعصّبة، وعنيفة، وعقيمة. ثم تقود إلى حرب أهلية شاملة، تُخرّب كل المجتمع، مثلما حدث، مرارًا وتكرارا، في بُلدان عدّة، مثل أفغانستان، وباكستان، والعراق، وسورية، ولبنان، واليمن، والصومال، والسودان، ومصر، والجزائر، وليبيا، ومالي، وشمال نيجيريا، إلى آخره.

معالجة إشكالية العلاقة بين الدّين والتعليم العمومي:

• تستوجب النزاهة، والموضوعية، الاعترافَ بأن تدريس الدّين، مهما كان هذا الدّين (يهودياً، أو مسيحياً، أو إسلامياً)، للأطفال القاصرين، في المدارس العمومية، هو اغتصاب لعقولهم السّاذجة، واستغلال لطفولتهم الهشّة، وخرق لحيّاد المدارس العمومية.

الغريب أن أغلبية المدرّسين في المدارس الخصوصية هم مُدرّسون في المدارس العمومية، بما يُفيد أن السبب الرئيسي في أزمة التعليم العمومي يكمن في قضايا تنظيم الموارد البشرية، وتدبيرها، وتحفيزها، ومراقبتها، ومحاسبتها، بالصّرامة اللازمة.

• تَستوجب النّزاهة، والموضوعية، الاعتراف بأن فرض دراسة أيّ دين محدّد، على الأطفال القاصرين، في المدارس العمومية، واحتساب النقط المحصّلة في امتحانات هذه المواد الدّينية، هو تحايل غير أخلاقي، وسلوك انتهازي، ومناف لِحقوق الإنسان. لأنه يُجبر التلاميذ والطلبة على استبطان معتقدات دينية، ولا يحترم حياد (neutralité) التعليم العمومي تُجاه الأيديولوجيات الدّينية والسياسية؛ ولأنه يستغل السنّ القاصر للأطفال، وينتهز فرصة عدم نضج شخصياتهم اليافعة، بهدف شحن أدمغتهم الناشئة؛ ولأنه يرمي إلى نـقش معتـقدات دينية، شمولية، ومطلقة، في عقول هؤلاء الأطفال القاصرين، قبل بلوغهم سنّ الرّشد. حيث لا يقدر هؤلاء التلاميذ والطلبة على أن يُحدّدوا اختياراتهم الشخصية، بكلّ حرّية، إلاّ بعد تجاوزهم سنّ الرّشد.

• يقتضي حِيّاد التعليم العمومي منع تدريس أيّ دين في المدارس العمومية. كما يجب تعديل القانون المنظّم للتعليم لكي ينصّ على أن تدريس الدّين لا يدخل ضمن مهام التعليم العمومي. وأن واجب التعليم العمومي (في مجمل أسلاكه وشعبه) هو أن يكون موضوعيا، نزيها، ومُحَايِدًا، تُجاه جميع الأيديولوجيات، سواءً كانت سياسية، أم دينية.

• يقتضي حيّاد التعليم العمومي أن تتخلّى الدولة عن تنظيم وتمويل ما يُسمّى بِـ«التعليم الأصيل»، و«التعليم العتيق».

• يجب أن ينصّ القانون المنظم للتعليم على أن مهمّة التعليم العمومي، ليست هي الدّعوة إلى دين محدّد، ولا هي الدّفاع عن مذهب ديني معيّن، ولا هي الدّعوة إلى أي فكر سياسي أو أيديولوجي محدّد؛ وإنما مهمّة التعليم هي تعليم القراءة، والكتابة، والحساب، والمنطق، والعلوم الدقيقة (sciences exactes)، والعلوم المُجتمعية، والآداب، والفنون، والاقتصاد، والفلسفة، والثـقافات الكونية، والمهارات المهنية، والتكنولوجيات، وتـقنيات الإنتاج، وما شابهها. وفي مجال القُدرات الذّاتية للمُتَمَدْرِسِين، يرمي التعليم إلى تنمية الحسّ النّـقدي، وتفعيل الذّكاء، وتشجيع الإبداع، وتلقين التثـقيف الذّاتي. وغاية التعليم العمومي، ليست هي نصرة أيّ دين، ولا هي تكوين فقهاء أو متديّنين، ولا هي تعليم العبادات، وإنما هي تكوين مواطن عَالِم، كُفْء، مثـقف، حُرّ، مستـقل، مُبادر، مُنتج، ومُسلّح بمناهج علمية، ويقظة، ومُبدعة، وناقدة. ويبقى من حقّ أي مواطن يرغب في الحصول على تكوين دّيني أن يلجأ إلى مدارس دينية خصوصية.

• يلزم التنصيص في الدستور، وفي القانون، على فصل الدّين عن الدولة، وعلى منع تدريس أي دين للأطفال القاصرين في المدارس العمومية. كما يجب التأكيد في الدستور على حرّية العقيدة، وعلى حرّية العبادة، وعلى حرّية عدم العبادة.

• إذا أرادت عائلات أن تعلّم أبناءها دينا معيّنا، ولو قبل بلوغهم سنّ الرّشد، يمكن لهذه العائلات أن تُدخل أبنائها إلى مدارس خُصوصية موازية، متخصّصة في تعليم ذلك الدّين.

• لا يحق للمدرّسين أن يقوموا في مؤسّـسات التعليم بأية دعاية، سواء لمعتـقداتهم الدّينية، أم لمعتـقداتهم السياسية. وكل من خرق حياد مؤسّـسات التعليم العمومي وَجَبَت محاكمته أمام القضاء. فإذا ثَبُتَت إدانته، يكون عقابه في القانون (المعدّل) هو الطّرد من سلك التعليم العمومي.

9 ــ الإصلاح رقم 6: عقلنة الأولويات في استعمال اللغات الأجنبية

تشخيص مشكل تضارب اللغات الأجنبية المستعملة في التعليم العمومي:

يوجد تعدّد، وتضارب، وتصارع، فيما بين اللغات الأجنبية المستعملة (في المغرب)، من جهة أولى داخل المجتمع، ومن جهة ثانية داخل التعليم العمومي، ومن جهة ثالثة داخل المؤسّسات الاقتصادية، ومن جهة رابعة في مجال التواصل مع بلدان ومؤسّسات باقي العالم. وأبرز هذه اللغات المستعملة هي؛ اللهجة العربية الدّارجة، والعربية الفصحى، والأمازيغية، والفرنسية، والإنجليزية.

وهذا التعدّد المفرط في اللغات المستعملة يُقلق التلاميذ والطلبة، ويُنهكهم، ويهدر جزءا من طاقاتهم الذهنية. بل يعوق إتقانهم لأية لغة من بين اللغات المذكورة سابقًا. والنتيجة العملية هي أن التلاميذ والطلبة لا يستطيعون، في آخر المطاف، إتقان لا اللهجة العربية الدارجة، ولا اللغة العربية الفصحى، ولا اللغة الفرنسية، ولا اللغة الأمازيغية، ولا اللغة الإنجليزية، ولا أيّة لغة أخرى. وعدم إتقان هذه اللغات ينعكس سلبًا على استيعابهم أو تحصيلهم للعلوم المُدرّسة.

وكمثال، وفي سلك التعليم الإعدادي والثانوي، يدرس التلاميذ العلوم الدقيقة باللغة العربية؛ لكن حينما يصلون إلى الجامعة، يجدون العلوم تُدرّس باللغة الفرنسية. فيُحسّون بصعوبة كبيرة، مقلقة، ومنهكة، في مجال استيعاب دروسهم. وبعد تخرّجهم من المدرسة أو من الجامعة، أي حينما يتواصل هؤلاء التلاميذ والطلبة بهيئات أو مؤسّسات علمية عالمية، يفاجؤون بكون اللغة الأكثر استعمالاً في العالم هي الإنجليزية، وليست الفرنسية. ويجدون أن لغة الانفتاح على الثقافات الكونية هي الإنجليزية وليست الفرنسية. والسّبب في هذه المشاكل هو التزام الدولة المغربية بالفرنكوفونية (francophonie)، في إطار تبعيتها الاقتصادية لفرنسا.

معالجة إشكالية تضارب اللغات الأجنبية المستعملة في التعليم العمومي:

1) الحرص على أن تكون اللغة الرئيسية لتعليم الأطفال (في التعليم الأوّلي والابتدائي) هي لغة الأم. ومنذ التعليم الأوّلي والابتدائي يمكن الشروع في تعلّم لغتين أو ثلاثة.

2) الحرص على ردم الهوّة بين اللهجة الشفوية المستعملة وصيغتها اللغوية المكتوبة (على الخصوص فيما يخص العلاقة بين اللهجة العربية الدّارجة واللغة العربية الفصحى؛ ونفس الشيء بالنسبة للأمازيغية).

3) يجب التمييز بين اللغة الرئيسية المستعملة كأداة للتعليم (من الابتدائي إلى الجامعي)، وبين اللغة الأجنبية المدرّسة كلغة أجنبية للتواصل مع باقي العالم.

4) لا يحقّ فرض اللغة الفرنسية كلغة إلزامية. بل يجب الانتقال من تدريس العلوم بالفرنسية إلى تدريسها بالعربية، من الابتدائي إلى الجامعي. والعمل على أن تكون اللغة الرئيسية للتّدريس في التعليم العمومي، المستعملة كأداة للتدريس مجمل المواد، هي اللغة العربية، من الابتدائي إلى الجامعي.

5) العمل على تعليم اللغة الأمازيغية كلغة في حدّ ذاتها (ولا تُستعمل بالضّرورة كأداة لتعليم

العلوم). مع مواصلة تأهيل وتقعيد اللغة الأمازيغية.
6) في نفس الوقت، يجب تقوية تعليم الإنجليزية كلغة أجنبية رئيسية (بدلاً من الفرنسية). ويمكن تعليم لغة أجنبية ثانية (كالفرنسية، أو الإسبانية، أو الصينية، أو الألمانية، أو اليابانية، إلى آخره). وتُدرّس هذه اللغات الأجنبية كلغات أجنبية، ولا تُستعمل كأدوات لتعليم العلوم.

10 ــ من يقدر على إصلاح التعليم؟
إشكالية التعليم العمومي هي مثل الكثير من الإشكالات السياسية أو المجتمعية. إنها معقّدة، وعسيرة، وقد تظلّ، خلال فترة تاريخية، ميؤوس من معالجتها. لماذا؟
أولاً، لأن الآراء المقدّمة حول إشكالية التعليم متعدّدة، ومتفاوتة، أو متناقضة. لكن هذه الآراء لا تتساوى فيما بينها، وليست بالضرورة كلّها سليمة. حيث لا يستوي رأي من يجهل، مع رأي من يعلم. كما لا يتساوى رأي من تعمّق في دراسة هذا المشكل، مع رأي من فكّر فيه بشكل سطحي، أو بمنهج مُعاب، أو من اكتفى بالاستماع إلى الآراء المُعبّر عنها. والدعوة إلى المساواة المطلقة بين مختلف الآراء بدعوى الديمقراطية هو نداء إلى الميوعة والرّداءة.
وثانيا، لأن إشكالية التعليم هي أيضًا مُخترقة من طرف الصراع الطبقي. حيث أن الآراء المعروضة حولها لا تستطيع أن تكون محايدة، أو موضوعية، وإنما تُعبّر عن مصالح طبقية متباينة. الشيء الذي لا ينفي إمكانية أن يدافع فاعل معيّن عن آراء مناقضة لمصالحه الخاصة، ومناصرة لطرف يُسيطر على هذا الفاعل المعني. وقد ترمي بعض هذه الآراء المعبّر عنها، بوعي أم بدون وعي، إلى جني مصالح أو منافع فئوية. فيصبح من المستبعد معالجة إشكالية التعليم بدون تفعيل صراع طبقي وجيه، وعقلاني، وتقدّمي، وفعّال.
ومن هو الفاعل المُجتمعي الذي يقدر اليوم على إنجاز إصلاح التعليم العمومي؟
لقد عبّرت الدولة، خلال عقود متوالية، عن عجزها، وتبيّن أنها أهملت التعليم العمومي، واستخفّت به، بل حاولت استغلاله كآلة للدّعاية (propagande) السياسية، أو كأداة لتدجين (manipulation) عقول أجيال متعاقبة من التلاميذ والطلبة. فأوصلت التعليم العمومي إلى الحضيض.
والأحزاب الخاضعة للنظام السياسي القائم، وكذلك أحزاب اليمين، وأحزاب الوسط، أبانت على أنها لا تقدر على أكثر من تنفيذ تعليمات السلطة السياسية (وذلك بغض النظر عن صواب أو خطأ مضمونها). ولا تستطيع مخالفة أو معارضة توجيهات النظام السياسي.
والأحزاب الجديدة من صنف الأحزاب الإسلامية الأصولية، ساهمت هي كذلك، بشكل مباشر وغير مباشر، في إفساد التعليم العمومي، وتحريفه عن غاياته العلمية والتثقيفية الأصلية، وأوصلته إلى الانحطاط. وتريد الاستمرار في فرض هيمنة الدّين على التعليم، بهدف فرض «أسلمة» (islamisation) الدولة، و«أسلمة» المجتمع، طبقًا لأحلامها الأيديولوجية الإسلامية السّلفية أو الأصولية.
وأحزاب اليسار، وكذلك مجمل النقابات، والجمعيات، وفئات المثقفين المتنوّرين، يعيشون في أزمة معقّدة. وتعتريهم نواقص كثيرة، تتجلّى في عجزهم على الاتّفاق على أهداف نضالية موحّدة، وعلى

خوض نضالات جماهيرية مشتركة، وإنجاحها، في خدمة عموم الشعب.
فكيف نعالج انحطاط التعليم العمومي؟ ومن يقدر على إنجاز إصلاحه؟ وكم يكفي من الوقت لشفائه؟ ومن يُؤَدّي كُلفة إصلاحه؟ كل هذه الإشكالات تبقى مطروحة على المواطن، ومن واجبه أن يجتهد لتعميق تصوّراته حولها، إن كان التعليم العمومي قد هَيَّأَ هذا المواطن للتّفكير فيها. فيبرز هكذا التناقض المُجتمعي (في إحدى تجلّياته).

11 ــ خاتمة

منظومة التعليم هي جزء عضوي من المُجتمع. وتترابط بِ، وتتفاعل مع، كل ما يجري في المجتمع. فتُؤثّر فيه، وتتأثّر به. ومجمل الفاعلين في المجتمع، سواءً كانوا اقتصاديين، أم سياسيين، أم دِينيّين، أم أيديولوجيّين، أم أجنبيّين، يتدخّلون في التعليم، تارةً بشكل غير مباشر، وتارةً أخرى بشكل مباشر. ويتصارع هؤلاء الفاعلين المُجتمعيين لتسخير التعليم لخدمة أغراضهم الخاصة، أو الطبقية، أو الأنانية. بينما مصلحة المُتَمَدْرِسِين، من تلاميذ، وطلبة، وعائلاتهم، وكذلك مصلحة عموم الشعب، تكمن في أن يكون هذا التعليم عِلْميا، وجيّدًا، ومُحايِدًا (neutre). ومن المستبعد أن نـقدر على إحداث تغيير جيّد في التعليم إذا لم نقدر على إحداث تغيير مشابه في مجمل مكوّنات المجتمع.
والإصلاح الحقيقي للتعليم هو بمثابة «ثورة» مجتمعية. ولن يتحقّـق إصلاح التعليم إلاّ إذا أصبح هذا الإصلاح جزءا من ثورة مجتمعية شاملة (تحدث على المستويات السياسية، والاقتصادية، والثـقافية، والفكرية).
فنقول لجماهير الشعب: إذا لم تُدافعي عن مصالحك، فلن يدافع عنها أحد غيرك. ونقول للمواطن القارئ: ولكم واسع النظر.

عبد الرحمان النوضة.
(وحرّر في يوم السبت 12 نونبر 2016، بالدار البيضاء) (4).

الهوامـــش:

1 ـ أنظر كتاب «Le Sociétal»، للكاتب عبد الرحمان النوضة، المنشور في شهر غشت 2010، على الموقع (http://Livres-Chauds.Wordpress.Com)

2 ـ أنظر وثيقة: "إمّا ثـقافة كونية، وإمّا الانحطاط"، للكاتب عبد الرحمان النوضة. ويمكن تحميلها من مدوّنته التّالية: (http://LivresChauds.Wordpress.Com).

3 ـ أنظر وثيقة: "أية علاقة بين الدّين والتعليم"، للكاتب عبد الرحمان النوضة، المنشورة في مجلة "التحرر"، العدد 4، 2016. ويمكن تحميلها من مدوّنته التالية: (http://LivresChauds.Wordpress.Com).

4 ـ دعت "جمعية المغرب المتعدّد" إلى عقد ندوة حول إصلاح التعليم بالمغرب، بتاريخ 13 نونبر 2016، في الدار البيضاء، وطلبت من المشاركين، أن يساهموا بمداخلات مكتوبة، فقدّم عبد الرحمان النوضة الصيغة الأولى لهذا العرض المُعنون بـ:"كيف نُصلح التعليم؟".

الدين المدني بالمغرب بين الرابط الاجتماعي والذاكرة الدينية

عياد أبلال *ablalsocio@gmail.com* //
باحث في علم الاجتماع والأنثربولوجيا الثقافية، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين تازة

تعد الذاكرة الدينية خزان التقاليد والأعراف الدينية التي تمد العبادات والسلوكات بالطاقة الضرورية للاستمرار والديمومة، ومن ثم تتخذ هذه الذاكرة أبعاداً متعددة حسب سياقات توظيفها واستغلالها، بحيث يصبح التدين أحد تجلياتها ومؤشراتها القوية التي تتخذ أشكالاً وصيغاً متعددة ومختلفة حسب طبيعة الرابط الاجتماعي الذين يصل بين مكونات المجتمع الثقافية، الاجتماعية والسياسية، بيد أن السؤال الجوهري في هذا السياق، هو كيف تتكون التقاليد الدينية؟ لأن معرفة طبيعة هذا التشكل والتكوين سيقودنا تأويلياً لاستيعاب وفهم طبيعة تغيير هذه التقاليد، ومن خلالها تحول الذاكرة الدينية، وكيف يتخذ الرابط الاجتماعي شكل الذاكرة الجماعية التي تؤسسه، وكيف تتفكك الذاكرة الدينية تحت تأثير تحولات الرابط الاجتماعي في بعده المدني؟ أسئلة من ضمن أخرى ستشكل لا محالة موجهنا التحليلي فيما سيأتي من محاور.

• الذاكرة الدينية وتحولات الرابط الاجتماعي

يقودنا هذا السؤال إلى استحضار كتاب هالبواش»الأطر الاجتماعية للذاكرة»، حيث تم التشديد على العمل الخاص بالاندماج والتوحيد الذي يحققه كل دين بدءا من المساهمات المتنوعة التي تأتيه من المكونات المختلفة للمجتمع، إذ يقوم كل دين بصورة رمزية إلى حد ما بإعادة إنتاج تاريخ نزوح واندماج الأنواع البشرية والعشائر، وكذلك الأحداث الكبرى من حروب، مؤسسات، اختراعات وإصلاحات...إلخ. تلك التي نجدها في صميم أصل المجتمعات التي تنتج وتمارس ذلك كله، وتكمن الدينامية الخاصة بتقليد ديني ما من وجهة نظر التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة معينة، في قدرتها على أن ترتب في منظومة واحدة الشعائر والمعتقدات التي تأتي من الماضي، والتي مازالت تتمتع بحيوية بدرجات متنوعة داخل المجموعات المختلفة.

إن ديناميكية العلاقات الاجتماعية تطور المعارف والتقنيات، والعلاقات التي يحتفظ بها المجتمع مع البيئة المحيطة به، ومصالح الفئات المسيطرة داخله، كل ذلك يحول المعتقدات القديمة ويؤدي إلى ظهور أفكار دينية جديدة (1)، تجعل من الذاكرة الدينية، ذاكرة جماعية، ولذلك يقتضي كل دين تعبئة فريدة للذاكرة الجماعية. ففي المجتمعات التقليدية، حيث الكون الرمزي الديني مبنين بشكل كلي من طرف أسطورة الأصل التي تهتم في الوقت نفسه بأصل العالم وأصل الجماعة، تعتبر الذاكرة الجماعية ممنوحة:

إنها مستوعبة كلياً في البنيات، التنظيم، اللغة، الممارسات اليومية لمجتمعات مسيرة بشكل كلي من قبل العرف، ففي حالة المجتمعات المتباينة، حيث تسود الأديان المؤسسة التي تبرز مجتمعات الإيمان، هي بنفسها متباينة كما هي، تصبح الذاكرة الدينية الجماعية رهان بناء مستعاد بشكل غير محدود، من قبيل الماضي المدشن عبر الحدث التاريخي للبناء الذي يمكنه أن يكون مستوعبا في كل لحظة كمجموع معاني، بحيث نفترض أن دلالة تجربة الحاضر مستوعبة بشكل ثابت في الحدث المؤسس، فالماضي قد تم تشكيله رمزياً ككل، وهو غير قابل للتغيير»ومموقع خارج الزمن»، يعني خارج التاريخ، فبالعلاقة الثابتة بهذا الماضي تعرف الجماعة الدينية نفسها بشكل موضوعي وذاتي ك»خط اعتقادي» حسب تعبير هيرفيو ليجي (2). وهذا يعني أنها تتشكل وتعيد إنتاج نفسها كليا انطلاقا من عمل الذاكرة الدينية التي تغذي هذا التعريف الذاتي. ففي أصل كل معتقد ديني، هناك المعتقد في سياق استمرارية خط المؤمنين، وهذه الاستمرارية تسمو فوق التاريخ، فهي تتمظهر في الفعل الديني أساسا والذي يعترف بها في تشكيل ذاكرة هذا الماضي ويمنح الحاضر معنى ويضم المستقبل. فلكل ذاكرة جماعية، وهذا ما ألح عليه طويلا هالبواش (3)، خاصية معيارية بشكل أساسي.

تندرج المعيارية الخاصة للذاكرة الدينية في إطار بنية الجماعة الدينية. إنها تتخذ جسداً في غالب الوقت، في العلاقة المثالية التي تربط المخلصين العاديين- الاستعمالات العادية والتابعة لهذه الذاكرة- بالمنتجين المنظمين للذاكرة الجماعية، وهذه الذاكرة الشرعية تقام وتنتقل حسب مختلف الأنماط. إنها تشرعن نفسها بشكل مختلف حسب نوع الجمعنة الدينية الخاص بالجماعة أو المجموعة المعينة، وحسب نوع الهيمنة الذي يسود: إن تدبير الذاكرة الجماعية ليس نفسه في الكنيسة، في نحلة وفي شبكة صوفية. إن التعبئة المراقبة للذاكرة من طرف مجموعة من رجال الدين التي تكلفهم بها مؤسسة دينية تختلف عن التعبئة الكاريزماتية للذاكرة التي تشتغل حسب مرسل أو واعظ، ولكن في كل الحالات، تختلف الطاقة الاستيعابية للذاكرة من مجموعة إلى أخرى، والتي تشكل نواة السلطة الدينية (4). وبما أن الرابط الاجتماعي يتعرض بدوره للتحول والتغير في سياق مشمول التحولات الاجتماعية، فإن الذاكرة نفسها تخضع لهذه الصيرورة الممتدة في الزمان والمكان، ولذلك نجد هالبواش يدرس بعمق نظري كبير مرجعيات هذا التحول في علاقتها بالمضامين الدينية التي تبدو في سياق الوهم الديني ثابتة وجامدة. فعلى الرغم من أن كل الأشياء تبدو نسبية وتعتمد على التوقعات والتحديدات المتغيرة في الزمان، فإن الحقائق الدينية تقدم على أساس أنها حقائق نهائية ثابتة لا تتغير. لذلك على الذاكرة الدينية أن تكون ذاكرة جذابة حتى يمكنها أن تشيد الطابع المطلق للافتراضات التي تقدمها لمن يؤمنون بها، حيث تفرض

دراسة الدين وأنماط التدين لا تستقيم في الخريطة العربية والإسلامية بالتعلق فقط بالنص الديني كخلفية مرجعية، في غياب استحضار الخصوصية الثقافية والاجتماعية لكل بلد ومجتمع على حدة، وهو ما يجعل الاختلاف مسألة منهجية قوية الحضور.

هذه الذاكرة نفسها على أساس أنها الذاكرة الوحيدة المصرح بها (الذاكرة الحقيقية)، وذلك بتمثلها لبقايا الذاكرات القديمة، وكذلك بمواجهة، وعند الاقتضاء، الاندماج مع المعتقدات الجديدة القادرة على أن تتشكل في ذاكرة جاذبة، وبمجرد أن تترسخ هيمنتها ستبعد كل التعبيرات الدينية التي لا تنخرط في الإطار الذي تحدده، في مواجهة الخبرات الجديدة التي يمكن أن تطرح للتساؤل حالة البداهة التي يخلعها المجتمع على هذه المعتقدات وهذه الطقوس والشعائر، ومن ثم، تصبح الذاكرة التي تم تثبيتها ذاكرة محاصرة في وضع دفاعي.

تحاصر هذه الذاكرة وتعزل متقاطعة دائما بشكل أكثر عمقا مع الذاكرات الاجتماعية الأخرى التي تتكيف باستمرار مع المعطيات الجديدة للمجتمع، ويزداد الشرخ إذن، بشكل نهائي بين أفكار وأنماط سلوك وأفعال البشر المعاصرين، وبين المضامين الدينية، كلما كانت هذه المضامين المنقولة أقل تجانسا مع الواقع الحالي لفكر وحياة الجماعات التي تسعى إلى الهيمنة، وكلما ازدادت النزعة نحو الصياغة الدوغماتية، تأخذ عملية التحجر والجمود المذهبي والطقوسي بالتالي دورة جمعية: إن تصلب وجمود الفكر الديني الذي يمثل الأداة والوسيلة التي يدافع بها هذا الدين عن نفسه في مواجهة التأثر بذاكرات منبثقة أخرى، يجعله بشكل متزايد أكثر فأكثر أقل استعدادا لأن يأخذ في الاعتبار التطورات الثقافية والاجتماعية التي تواجهه، حتى يواجه التهديد المتزايد الذي يمثله الظهور المستمر للاحتياجات الروحية الجديدة. هكذا يدعم الفكر الديني طموحه المتسلط نحو احتواء كل الذاكرات الأخرى أو نحو تدميرها، وذلك على حساب تسلطية أكثر اندفاعا دائما. إن الذاكرة الدينية من حيث الجوهر هي ذاكرة أكثر شمولية دائما، وبالتالي فهي أكثر إثارة للنزاع والصراع باستمرار (5).

من هذا المنطلق، تختلف المجتمعات الإسلامية نفسها باختلاف طبيعة هذه الذاكرة وقدرتها على امتصاص الذاكرات الأخرى من جهة، وقدرتها على التأقلم والتكيف مع سياقات الحداثة والتحولات الاجتماعية، الثقافية والسياسية، وهو ما درسه السوسيولوجي المغربي محمد شقرون من خلال تفكيك الذاكرة الدينية، واستخلاص أهم العوامل المتحكمة فيها، إذ يعتبر هذا الأخير أن أحد أهم المشاكل هو معرفة هل مازال هذا التنظيم المؤسساتي للذاكرة الدينية بإمكانه أن يشتغل في مجتمع، حيث وثيرة وسرعة التحول تسمح بكل ما يمكنه أن يبقى على قيد الحياة من هذه «الذاكرة المندمجة، المستبدة واللا واعية بنفسها، المنظمة والقادرة، والمحينة تلقائياً»، وهو ما يسميه (P.Nora) «المجتمعات المسماة بدائية أو القديمة التي تمثلت النموذج وحملت السر» (6). إن أزمة هذه الذاكرة الاجتماعية كلية، ومرتبطة في عمقها بانبثاق الحداثة، وترافق التجلي التاريخي لهذه الأخيرة.

إن العقلنة التي تبدد العوالم المقدسة، وصيرورة التمييز المؤسساتي تقتضيان نهاية المجتمعات-الذاكرات. فمسألة كوننا نستطيع تمييز ذاكرة عائلية، ذاكرة دينية، ذاكرة وطنية، ذاكرة الطبقة...إلخ، تحدد بشكل مسبق بأننا خرجنا من الكون «الخالص» للعرف، مادام مسار العلمانية «الدنيوة» هو مسار مسح الذاكرة الكلية للمجتمعات بدون «تاريخ» ولا «ماضي» تتداخل فيما بينها كلياً: فكلما رمزت إلى تقدم العقلنة، فككت بنيات الدين في العالم الحديث، وتتبعت المراحل المتتالية لتداعي الذاكرة الجماعية. من هنا يرتبط تمييز حقل ديني خاص، التعدد التدريجي للمؤسسات، للمجتمعات وأنساق التفكير الديني

(بالمعنى العام للكلمة) عبر المسار التاريخي لتمييز الذاكرة الاجتماعية الكلية بتعدد أماكن الذاكرة الخاصة.

إن التصنيع، التمدين، تكثيف المبادلات، التي تحظى بالأهمية حسب الدراسات الاميريقية مع مد التأثير الاجتماعي للدين، هي كلها، وفي الوقت نفسه، تفكيك «للذاكرات الجماعية»، وهو ما يشير إليه (P.Nora) بالانهيار الحالي على المستوى العالمي تحت ضغط تقدم «العولمة، الديموقراطية، الإعلام»، فالمجتمعات الأكثر تقدماً هي المجتمعات التي يوجد بها هذا التواصل الأدنى للذاكرة، وتيارات التفكير» هذه، والتي يحدد من خلالها هالبواش الامتداد تحت شكل شاحب للذاكرة الحية والملموسة لمجموعة بشرية متعددة، يعتبرها ما تزال قادرة على تحيين جديد من خلال معطيات الحاضر.

يعد تفكيك الذاكرة الجماعية للمجتمعات العصرية نتاجاً، في الواقع كما عبر عن ذلك هيرفيو ليجي، لزواج اتجاهين ليسا متعارضين سوى ظاهرياً (7)، حيث يتوجه الأول نحو إسهاب وتجانس الذاكرة، الناتجة عن مسح عناصرها الاجتماعية التي تتمركز في الذاكرة الجماعية للمجموعات الملموسة والمتباينة. بالنسبة إلى هالبواش، فإن ظهور الرأسمالية والتقنية، والتي تدل في الوقت نفسه على الانحياز التدريجي لكل فضاءات الحياة الاجتماعية في الفضاء الإنتاجي لا تتطلب سوى» ذاكرات تقنية»، وظيفية ومحايدة، إذ تقدم هذه الصيرورة الخاصة بالتجانس الوظيفي، ذاكرة المجتمعات الحديثة كذاكرة مسطحة، حيث الطاقة الاستيعابية المعيارية والمبدعة تبدو وكأنها دائبة (8).

وهذا الضياع الخاص بعمق الذاكرة الجماعية، والتي يقرؤها هالبواش على ضوء تقدم الاقتصاد الصناعي الحديث أكثر حساسية في عالم الصور التي تميز المجتمعات التي تفرض فيها الوسائل الأكثر تقدماً الاستمراريات الدلالية للتواصل: «إن الوفرة الزائدة للمعلومة في كل لحظة وحين، تتجه نحو إخفاء هذه الاستمراريات التي تجعل هذه المعلومة واضحة عن طريق فضيلة الصورة، حيث كل عنصر يبرز في واجهة العالم، هو حاضر آنياً في الكل، ويلغي في الوقت نفسه، كل ما سبقه بشكل فوري تحت أعيننا كمشاهدين مشبعين بالصور/الثورة، كارثة جوية أو زلزال يضم انقلاباً...ولكن هذه الآنية الخاصة بالتواصل تحفز الحدث وتخفي العلاقة الخاصة بالتاريخ. والثاني كون صيرورة هذا التجانس المسطح للذاكرة الجماعية، هو ما يجعل تجلي الاتجاه الثاني الخاص بالتجزيء إلى ما لا نهاية لذاكرة الأفراد والجماعات ممكناً، إذ ينتمي كل فرد في المجتمعات الحديثة إلى عدد من المجموعات: التفكيك الوظيفي لتجربته الشخصية تمنعه من ولوج الذاكرة التي ليس لأي مجموعة القدرة على بنائها.

إن التجزيء الحديث للفضاء، للزمن والمؤسسات يقتضي تجزيء الذكرى التي تهدمها سرعة التحول

خلُص محمد شقرون إلى أن الدين المدني بالمغرب دين علماني مشيَّد على قاعدة إسلامية، مرجعاً ذلك إلى طبيعة تشكل الدولة الحديثة نفسها بالمغرب، من خلال الانصهار الذي حصل ما بين الإسلام السلفي لرواد الحركة الوطنية السلفية، والوطنيين العلمانيين التقدميين.

الاجتماعي والثقافي إلى غاية اللحظة التي تنتج فيها» (9)، لكن التساؤل الذي يؤرق هالبواش هو إمكانية المجتمع الذي لا يمكن أن يعيش إلا بالأفراد والمجموعات التي تشكله، حيث توجد وحدة كافية للرؤى» لإعادة بناء هذه الوحدة بعد انفجار ذاكرته الجماعية. فهذا السر المتعلق بالرابط الاجتماعي هو بشكل بديهي ضمني في السؤال المطروح حول مآل الدين في الحداثة، فسؤال «الدنيوة» يتخذ هنا شكلاً جديداً في سياق هذه الآنية واندثار الذاكرة، والتي تتعرف على نفسها كمنتمية إلى «خط اعتقادي» تتكلف بضمان امتدادها في المستقبل، إذ لا يندرج التمثل الفردي والجماعي للخط في بداهة «الطبيعي» لاستمرارية تندرج في الزمن والمكان، والتي تعاش يوما بيوم في العائلة، الحرفة، جماعة الجيران، المجموعة الاعتقادية... إلخ.

إن التحديد الديني البارز لاستمرارية تقليد ما لا يعمل إلا من خلال الالتزام الشخصي للفرد الذي يتعرف على نفسه بشكل تبادلي، كجزء من جماعة فعلية، وبالفكر الذي يسمو فوق آنية الحاضر، حيث تذوب فيه، وفي الوقت نفسه، كل الأنساق الدينية المؤسسة على القدرة التنظيمية للذاكرة الشرعية. فالحداثة تبرز كإمكانية ديانة «ما بعد تقليدية»، وهذه الأخيرة، بدل أن تشتق إرغامات الأفراد من التزامهم المفترض في تقليد ما، تقوم بتعليق الاعتراف بقدرة التزام التقليد على فعالية الالتزام الشخصي للأفراد، حيث يُسيِّج التاريخ والقرارات السوسيو ثقافية الخاصة بكل سياق، بشكل حصري، الكون القابل للاعتقاد، المفكر فيه والخيالي الذي تعتمل بداخله هذه التركيبات. ولكن كيفما كانت هذه الحدود، الأحداث، التوضيبات الاعتقادية، فإن إعادة التوحيد هذه للعلاقة بالتقليد لا تضح موضع سؤال إلا التقليد الخاص القادر على المطالبة بتوحيد معنى المؤسسة الدينية عبر مؤسسة الإيمان، وهو الشيء غير القابل للمراجعة.

إنه الإمكانية التي يمكن أن يفرضها اجتماعياً جهاز سلطوي، من خلال تقديمه كضامن لحقيقة معتقد كيفما كان، قد تأسس لمراقبة استثنائية في الوقت نفسه للأقوال، والملفوظات (من خلال اختيار وتجنيس وتصنيف مضامين هذا المعتقد) (10).

ضمن هذا الأفق التأويلي، يستحضر محمد شقرون مفهوم الخط الاعتقادي لتمييز مسارات وتجليات الذاكرة الدينية، واختلاف مضامينها، وبالتالي أشكال التدين من مجتمع ودولة إلى أخرى، ولذلك تجده يخصص حيزاً مهماً لتمييز هذه الدول فيما بينهما من خلال تعميق سؤال هذه الذاكرة وإفرازاتها المتجددة والمتحولة باستمرار، من خلال نموذج المغرب، باعتباره نمطاً من التدين الحداثي العلماني على قاعدة إسلامية.

- **الدول الإسلامية والإنتاج المؤسساتي للخط الاعتقادي.**

تعتبر الأزمة البنيوية للمؤسسة الدينية بالبداهة، ذات أهمية تحليلية بالرغم من أن سلطة التقليد في الإسلام ليست مؤسسة بشكل أحادي، تحت إشراف السلطة التعليمية المعترف لها بالسلطة الاستثنائية لمراقبة انتظام المخلصين المؤمنين والملاحظين، ولذلك، فإن الدول الإسلامية والتي تعتبر بشكل مباشر، مهددة في بنيتها من طرف ثلاث ظواهر مترابطة بشكل وثيق، انبثاق الدولة ــ الوطنية، الصيرورة الجديدة لفردانية المعتقد التي تجازف بتقويض الأجهزة المؤسساتية التقليدية لتنظيم الاعتقاد، كانت

مجبرة على التعامل الجماهيري مع هذا التهديد من خلال التأكيد النظري والعملي للمركزية المعدلة وفق بعد الدولة ــ الوطنية، والانخراط في عمليات توحيد المرجعيات الممنوحة لكل المسلمين. وهذا التوجه مصادق عليه بشكل كاف وواضح في المواثيق، المدونات والداساتير، لكن ليس بهدف التأكيد من جديد على ذلك، بل عبر لغة موحدة على مستوى كل مجال ترابي وطني من خلال مجموع الحقائق التي يجب تقديسها، وأيضاً تحديد بشكل كامل قدر الإمكان، فضاء السلوكات المؤهلة والمقبولة في كل مجالات حياة المسلم، ومن أجل تعميق تحليل هذا الترابط بين محاولة إعادة التنميط الثقافي للذاكرة المسلمة ومحاولة تعبئة الوعي بالانتماء إلى خط اعتقادي معين، تتضح أهمية تناول الباحث محمد شقرون لدساتير الدول الإسلامية كموضوع وليس الخطابات السياسية، لأن هذه الأخيرة مستوعبة من قبل المعطيات الظرفية، ومن بينها تلك المتعلقة بالاستراتيجيات، وبالخطط السياسية التي تحتل مكانة مهمة.

يعيش كل مجتمع، كيفما كان تشكل وتمظهر عيشه المشترك، وكيفما كانت الطريقة الخاصة التي يحل بها سؤال السياسة، نظامه في مجموع من الدلالات الأساسية في تشييده كمجتمع. يتعلق الأمر ببعد تخييلي، بالمعنى الذي يتكلم عنه كاستورياديس في «المؤسسة التخييلية للمجتمع» (11)، من أجل الإحاطة بكيفية إدراج كل مجتمع لمعيشه المشترك في أفق بعض «الدلالات الاجتماعية الخيالية» التي يتحرك فيها الأفراد الذين يعتبرون جزءاً منها. وهذا العالم المشترك يحدد ما يمكن تسميته بالجماعة التاريخية التي تضم «الهوية السردية». وبنفس المعنى، يتكلم بيرجر ولوكمان (12) (P.Berger et T.Luckmann) عن معني رمزي يضبط التاريخ من خلال ربط» الناس بأسلافهم وخلفائهم في كلية دالة، تسمح بجعل محدودية الوجود الفردي يحوز على دلالة. وموت الفرد، يعني أن كونا رمزيا كهذا يحمي السيرة الفردية والوضع المؤسساتي للفوضى، عن طريق حجب هشاشة كل بناء اجتماعي، حيث تكمن أهمية تسجيل هذا العالم الاجتماعي في كون المعنى (13).

• من الدين إلى الدين المدني، نحو بناء مفهوم المواطنة:

يقودنا هذا المحور إلى استحضار مفهوم الثقافة وفق بعد الجهل المقدس لدى أوليفي روا، إذ يستوي الدين مجرد معلم من معالم الثقافة. ذلك أن الانتقال بالدين من بعده اللاهوتي إلى بعده الناسوتي، هو انتقال من البعد المفارق للدين إلى بعده المحايث، حيث ينتصب الاجتماعي والسياسي كأحد أهم محركات الذاكرة الدينية.

إن الحديث عن المواطنة والوطن لا يستقيم إلا بالمرور عبر بوابة المدني الذي يعيد تشكيل وصياغة الديني بما يتلاءم ومستلزمات مفهوم الدولة، باعتبارها مفهوماً قانونياً، اجتماعياً وسياسياً لا يرتبط بأي حال من الأحوال بصياغات لاهوتية. من هنا يصبح مفهوم الدولة الدينية مفهوماً عائماً في أيديولوجيا الهيمنة والإقصاء باسم الرب الذي تخضع صوره لنفس منطق التحول المستمر وفق تحولات الذاكرة الدينية نفسها، ومدى قدرتها على التكيف والتحول والتطور. هكذا، يصبح العقد الاجتماعي المؤسس لِمِضْيَافِيَةِ المجتمع، وقدرته على استيعاب الاختلاف المؤسس لمفهوم الدولة والعمران البشري، أحد تجليات مفهوم الدين المدني كما يشرحه بعمق محمد شقرون، وهو بعد تخييلي يختلف باختلاف قدرة كل مجتمع على

الخلق والابتكار. لذلك، فالإسلام في المغرب على مستوى التدين ليس هو نفسه في أفغانستان، باكستان، مصر، اليمن أو السعودية على سبيل المثال لا الحصر، بالرغم من انتماء هذه البلدان إلى خط السنة والجماعة نفسه.

ينتمي هذا البعد الخيالي الذي اعتدنا تسميته «بالديانة المدنية»، إلى المفهوم الذي يحدد نسق المعتقدات والطقوس التي يقدس من خلالها المجتمع عيشه المشترك ويحافظ على تقواه الجماعية، ومن أجل تفادي كل خطر ناتج عن الغموض في استعمال لفظ «ديانة مدنية» من الضروري توضيح أصل اللفظ ودلالاته المعاصرة، فقد تم استعماله داخل خطاب الفلسفة السياسية من قبل جون جاك روسو، بقصد تأسيس العقد الاجتماعي الذي يربط المواطنين فيما بينهم والحاكم، وهو ما يعتبره هذا الأخير: «الحق الذي يمنحه العقد الاجتماعي للحاكم على رعاياه لا يتجاوز أبداً.. حدود الصالح العام. والرعايا لا يجب أن يذعنوا لآراء الحاكم إلا إذا كانت هذه الأخيرة تهم المجتمع، بيد أن ما يهم الدولة هو أن كل مواطن له دين يمكنه من حب واجباته، ولكن عقائد هذا الدين لا تهم لا الدولة ولا أعضاءها بقدر ما يهمها بأن ترتبط هذه العقائد بالأخلاق، وبالواجب الذي يجب أن يؤديه المؤمن بها تجاه الآخرين، ويمكن لكل واحد التمتع بالآراء التي تناسبه، من دون أن يكون بالضرورة الحاكم على معرفة بها. لأنه ليس لديه أبدا قدرة على معرفة العالم الآخر، كيفما كان مصير رعاياه في الحياة القادمة. فهذا ليس من اهتمامه، بقدر ما يجب أن يكونوا مواطنين صالحين في هذه الحياة.

إذن هناك تعبد إيماني مدني بشكل خالص، حيث على الحاكم تحديد القوانين ليس كمعتقدات دينية، بل كضوابط للجمعنة التي بدونها من المستحيل أن يكون الفرد مواطناً صالحاً ومخلصاً. إن الدلالة التي يتخذها لفظ «الديانة المدنية» في الإنتاج السوسيو ديني الذي يشكل تتمة لعمل «بيلاه» (14) يُعتبر الأقرب لعمل روسو، بالرغم من اختلاف السجل الابستيمولوجي، فالمفهوم عند روسو يسمح بتأسيس الإجماع أخلاقياً فيما بين أعضاء نفس المجتمع، ويضم إذن خاصية معيارية بشكل ظاهر، يحيل على قواعد الرؤية المساواتية للمجتمع الخاصة بفلسفة الأنوار (15).

وهي الفلسفة التي كرست مسار العلمانية كخلفية مرجعية للرابط الاجتماعي، حيث يحتكم الفضاء العام للأخلاق المدنية، ويمكن أن نستدل على دور هذا الرابط في تمثين وتقوية الدين المدني من السياق الغربي والعربي على حد سواء، للمثال لا الحصر، من خلال إخراج عيد الميلاد عن طبيعته المسيحية بدبهياً، فالناس ما عادوا يذهبون إلى قداس منتصف الليل إلا نادراً، وأصبح «بابا نويل» و«سانتا كلوز» أهم من المسيح. غير أن هذا الخروج عن المسيحية بات واضحاً في إطار «متعدد الثقافات» (16)، حيث نجده في السياق العربي من خلال الاحتفال برأس السنة الميلادية، دون أن يعني ذلك، اعتناق المسيحية أو التماهي مع المسيح، بقدر ما هو تماه مع الثقافة الغربية، وهو ما يمكن أن نسميه بالتوطين خارج سياقي للأعياد الدينية، حيث يتم الانتصار للثقافي ــ المدني أكثر منه للديني، وهو ما يوجد في المسيحية واليهودية كما يوجد في الإسلام. ففي الولايات المتحدة ارتفع عدد الدجاجات الرومية «الحلال» في مناسبة «عيد الشكر» ارتفاعاً مذهلاً مند العام 2001 (هنا يوضع معلم ديني مسلم، الحلال، على معلم ثقافي أمريكي، دونما اكتراث بالمدلول الديني للعيد)، وباتت الأديان اليهودية ممتزجة في معظم الأحيان بأديان

مسيحية، ولا سيما عندما تتفق مواقيتها، الشيء الذي يقودنا لمعاملة المعالم الدينية من الجهتين وكأنها معالم ثقافية (17).

في سياق متصل، يبدو أن الدين المدني في تعالقه مع الرابط الاجتماعي المعلمن، يبتلع الديني بشكل متزايد، حتى من داخل الأطر الإيديولوجية لإنتاج المعرفة الدينية في الغرب ذاته، من خلال قضية عزوبة رجال الدين، حيث تكمن أهمية إثارة الجدل حول عزوبة الكهنة في كونها نتيجة لانقطاع الدين عن الثقافة المهيمنة في موضوع الأخلاق، غير أن النماذج الجديدة تتغلغل أيضاً في قسم من الجماعة المسيحية، حتى أن المعالم الدينية ما عادت تبدو ولو كإحالة على ثقافة ماضية، بل تبدو كأمور مفروضة تماماً من قبل سلطة هرمية تفتقد أصول التربية على نحو مطرد. ففي عام 2005، عندما كان على الكاهنين الكاثوليكيين، «برنار شالمل» (خمسون عاماً)، و«بيار برينيول» (60 عاماً) أن يتركا مهمتهما بعدما انكشف أمام الملأ أمر اتخاذ كل منهما صاحبة وله منها أولاد، عمد القرويون الذين كانوا يجهلون شيئاً من أمورهما إلى توقيع عريضة دعم لهما، حيث كانوا لا يرون وجه التعارض فيما أقدما عليه، لأن ثقافتهم هي تلك القائمة على النماذج الجديدة (حرية فردية، حق ممارسة النشاط الجنسي) (18).

وبذلك، يخضع الديني في الغرب إلى تأثير الرابط الاجتماعي الذي ينتج بالنهاية في الفضاء العام، ما نسميه بالدين المدني، فالمفهوم عند «بيلاه» (Billah) وعلماء الاجتماع الذين ينهلون منه، مفرغ من دلالته المعيارية ومن دعوته للضمير الأخلاقي من أجل أن يضمن وظيفة شارحة لنتائج صيرورة دنيوة الأديان في المجتمعات المعاصرة.

هنا يصبح الدين المدني بناءً رمزياً، مقبولاً اجتماعياً، ولكن ليس بالضرورة ممأسساً، بقدر ما هو مشجع من طرف جهاز الدولة، من خلال احتوائه على القيم التي تبني إجماع المواطنين. فمع الديانة المدنية يتعلق الأمر إذن بالأسس القصوى للنظام الاجتماعي، لتسجيل العيش المشترك للمجتمع في سياق بعد تخييلي، يوفر إطار المرجعيات المشتركة للأفراد الذين يتشكل منهم، والذي يمتلك سلطة مبنينة. فلماذا الحديث عن الدين إذا كانت الظواهر التي نريد تحديدها من خلال لفظ الدين المدني لا تحيل بالضرورة على مقدس ديني تحديداً، وإلى شكل أو آخر من الصور الإلهية؟ ببساطة لأن هذه المرجعيات الخيالية للوضع الاجتماعي، تعتبر متعالية ومبجلة كما هي.

يتعلق الأمر هنا إذن، بتعالي المجتمع على الأفراد الذين يشكلونه، وعلى هذا «الإلهي» الذي يتكلم عنه إميل دوركهايم. وحري بالذكر أن هذه المرجعيات لا تعد موضوعاً للنقاش، بقدر ما هي شروط له. إنها غير مأخوذة كتوجهات سياسية للمناقشة، ولكن كإطار للحوار الاجتماعي وللحياة السوسيو سياسية،

يمكن اعتبار الذاكرة الدينية خطاً نظرياً أساسياً على مستوى الرؤية السوسيو أنثربولوجية لتحليل ظاهرة الدين والتدين باعتبارهما محددين موجهين لطرق اشتغال الرابط الاجتماعي وتحولاته التي تؤثر مثلما تتأثر بالذاكرة الدينية في كل ربوع العالم العربي.

حيث يتعلق الأمر بالشرعيات القصوى للوضع الاجتماعي في إطار الصيرورة التي بفضلها يرجع المجتمع المعنى الأخير لوضعه لبعض القيم المقدسة التي توجد في قاعدة بعض صور العيش المشترك (19).
تأسيساً على ما سبق، نفهم بأن مرجعيات كهذه، تصبح مقدسة وتمنح طقوساً ذات صلة، بحيث يجب صيانة المعتقد نفسه، حتى بالنسبة إلى الوضع الجماعي وإنعاش الشعور بالانتماء إلى نفس الجماعة باستمرار، مثلما يلاحظ ذلك كلود ريفيير (20). وهو ما يسمى في الواقع، بالبعد الديني للحياة السياسية، والذي يوضح إلى أي حد ينخرط كل من الديني والسياسي، وعن كثب، في تدبير الشعور الجماعي حسب دوركهايم، فالمجتمع ينتج المعتقد في داخله ويطقسنه (21).

• الدين المدني على الطريقة المغربية

في هذا السياق، وربطاً بما سبق، قدم محمد شقرون نموذجاً تأويلياً للدلالة على طبيعة مفهوم الدين المدني في بعده التطبيقي من خلال حالة المغرب، وفيما بعد بالمنطقة المغاربية. وقد خلُص إلى أن الدين المدني بالمغرب دين علماني مشيَّد على قاعدة إسلامية، مرجعاً ذلك إلى طبيعة تشكل الدولة الحديثة نفسها بالمغرب، من خلال الانصهار الذي حصل ما بين الإسلام السلفي لرواد الحركة الوطنية السلفية، والوطنيين العلمانيين التقدميين. وهذا الانصهار قد اتشح بصيغة عقد اجتماعي حقيقي، وقد اعتبر الباحث، مسترشداً بموريس هالبواش، من خلال نحته لمفهوم أماكن الذاكرة الدينية والجماعية، أن هناك العديد من الأماكن والمناسبات التي عقد من خلالها وعبرها، هؤلاء اتفاقات رمزية للهيمنة على المتخيل الوطني: مآثر، أعياد، احتفالات... إلخ، وهو ما يعبر عنه بقوله: «ولكن ما يهمنا تحديداً، هو الإشارة هنا إلى أن توحيد النظام الملكي في المغرب غير منفصل عن تشكيل ديني حقيقي للوطنية «السلفية» التي كان لها معتقداتها، طقوسها، وكبار إيديولوجييها، فدين «الوطنية» هذا يعود في أصله إلى مقاومة الاستعمار، واعتبارهم لهذا الحدث، كحدث مؤسس لوضع اجتماعي وتدشيني لعصر جديد. لكن وبعيداً عن اختزال هذه الوطنية في هذه المرحلة، فإنها تخترق تاريخ الدولة الوطنية. وتوضح أماكن الذاكرة التي أشرنا إليها فيما سبق مختلف مناحي هذا الدين المدني الوطني، ويذكرنا كذلك بالأساسات الأيديولوجية التي يساهم فيها العديد من المثقفين العلمانيين.
إذن، لقد كانت سلفية هذا الدين المدني على الطريقة المغربية دينية، وهو ما يظهر بقوة في البعد الإسلامي للمتخيل الوطني كمؤشر وشاهد، من بين مؤشرات أخرى، من خلال التوظيف القوي اليوم للمرجعيات الدينية أو الرموز الدينية في تمثل الأحزاب العلمانية لذاتها، فالعودة المتواترة للرموز الدينية في هذا التمثل خير دليل على ذلك، لهذا يمكننا تمييز الدين المدني على الطريقة المغربية كدين علماني، على قاعدة الثقافة الإسلامية، (الهابتوس الإسلامي). لقد خلُصنا إذن إلى اندماج متخيلين مكونين للمجتمع المغربي: متخيل خاص بالمغرب القديم والمغرب الحديث (22). ومقابل إضفاء كثير من القداسة على السياسي وفق بعد الإجماع الوطني، تسحب الدولة وفق العقد الاجتماعي بساط القداسة من الديني تدريجياً، وهو ما يُميز حسب طبيعة هذه القداسة في المجتمعات الإسلامية، كل دولة ومجتمع على حدة.

على سبيل الختم:

إن دراسة الدين وأنماط التدين لا تستقيم في الخريطة العربية والإسلامية بالتعلق فقط بالنص الديني كخلفية مرجعية، في غياب استحضار الخصوصية الثقافية والاجتماعية لكل بلد ومجتمع على حدة، وهو ما يجعل الاختلاف مسألة منهجية قوية الحضور، ولا مندوحة عنها لدراسة تجليات الإسلام في اليومي وفق تباين أنماطه وأشكاله التدينية.حيث مسارات الذاكرة الدينية وتجلياتها تختلف باختلاف السياق والتاريخ، وهذا ما يقودنا حتماً نحو التركيز منهجياً ونظرياً على الرابط الاجتماعي كناظم مركزي للتدين، وكموجه للممارسات والطقوس الخاضعة دوماً لمنطق التحول لا الثبات.

ربطاً ما سبق، يمكن اعتبار الذاكرة الدينية خطاً نظرياً أساسياً على مستوى الرؤية السوسيو أنثربولوجية لتحليل ظاهرة الدين والتدين باعتبارهما محددين موجهين لطرق اشتغال الرابط الاجتماعي وتحولاته التي تؤثر مثلما تتأثر بالذاكرة الدينية في كل ربوع العالم العربي، باختلاف أنماط وأشكال التدين بين مختلف الأقطار العربية والإسلامية على حد سواء، بالرغم من انتمائها إلى خط السنة والجماعة الاعتقادي.

الهوامـــش :

1 - دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويليام، سوسيولوجيا الدين،ترجمة درويش الحلوجي، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص، 270

2 ـ D. Hervieu-Léger, La religion pour mémoire, Cerf, Paris,1993.

3 ـ M.Halbwachs, Les Cadres sociaux de la mémoire ,PUF ,Paris.1952

4 ـ Mohamed Chekroun, Citoyenneté et lien social au Maroc, op.cité,p.131-132

5 - دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويليام، سوسيولوجيا الدين، مرجع سبق ذكره، ص،280-279

6 ـ P.Nora, les lieux de mémoire, Gallimard, Paris,1981,p.18.

7 ـ Mohamed Chekroun, Citoyenneté et lien social au Maroc, p,132-133

8 ـ M.Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire, op,cit. pp 265-272.

9 ـ Mohamed Chekroun, Citoyenneté et lien social au Maroc,op.cité,p.134

10 ـ Ibid.p.134-135

11 ـ C. Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975,p.205 In Mohamed Chekroun, Citoyenneté et lien social au Maroc,op.cité,p.150

12 ـ P.Recoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris,1986,pp.379-392

13 ـ Mohamed Chekroun, Citoyenneté et lien social au Maroc,op.cité,p.151

14 ـ R.N.Bellah,civil religion in America, in R.N.Bellah et W.G.Mc Loughlin (ed),religion in America, Houghton Mifflin, Boston,1967,pp3-23 In Mohamed Chekroun, Citoyenneté et liens social au Maroc, op, cité,p.152

15 ـ Ibid, Idem

16 - أوليفيي روا، الجهل المقدس، زمن الدين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشقر، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت،2012 ، ص، 195

17 - نفسه، ص، 197

18 - نفسه، ص، 200

19 ـ Ibid,p.153

20 ـ Claude Rivière ,Les liturgies politiques ,PUF, Paris,1988 in -Mohamed Chekroun, citoyenneté et liens social au Maroc, op,cité.p.152

21 ـ Mohamed Chekroun, citoyenneté et liens social au Maroc, op, cité.p.153

22 ـ Mohamed Chekroun, citoyenneté et liens social au Maroc, op, cité. p.154

أطياف نيتشــه في فلسفة دريـــــــدا

إسماعيل فائز faiz86smail@gmail.com // باحث مصري

«ينبغي بلا ريب إيراد النقد النيتشوي للميتافيزيقا، لمفهومي الكون والحقيقة، اللذان حلت محلهما مفاهيم اللعب والتأويل والإشارة من دون حقيقة حاضرة» جاك دريدا.

تقديم:

سنحاول ـ في هذا المقالــ نتتبع مسيرة البحث عن فلسفة نيتشه داخل الصرح الفلسفي الفرنسي المعاصرالأمر الذي بدأناه بالاشتغال على القراءة الدولوزية لفلسفة نيتشه، وآثار هذه الأخيرة في فكر ميشيل فوكو (1)، وكل ذلك بالتركيز على واحد من دعامات هذا البناء الفكري وركائزه، ألا وهو الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، الذي ذاعت شهرته في كل بقاع العالم كرائد للتفكيكية، بحيث أنه نحت مفاهيماً جديدة مثل: «التفكيك Déconstruction، الاختلاف Défférance، التمركز العقلي Logocentrisme، التمركز الصوتي Phonocentrism، وغيرها». بل وصاغ أيضاً تصورات متفردة استهدف من خلالها نقد وتفكيك الميتافيزيقا الغربية، وذلك بالكشف عن أوهامها، وتعرية تناقضاتها، وإظهار ما تحجبه.

إلا أنه ينبغي علينا التوقف لحظة قصيرة للإقرار بصعوبة وشساعة فلسفة دريدا، وأيضاً لتسليط الضوء على الحضور النيتشوي داخلها، ولذلك فإننا سنقتصر على طرق بعض الإشكالات التي نعتقد أنها تفسح أمامنا المجال للتعرف على حضور نيتشه داخل المتن الدريدي. فبأي معنى يمكن الحديث عن هذا الحضور؟ وقبل ذلك كيف يمكن أن نُعرِّف التفكيك الذي يعتبر «الأس المفهومي» لفلسفة دريدا؟ ثم ألا يتسنى لنا ربطه «بالتفلسف المطرقي» النيتشوي إن صح التعبير؟ ألا يحق لنا القول أن دريدا يسير في الطريق التي عبَّد فيلسوف المطرقة جزءاً منها، ألا وهي طريق النقد الجينيالوجي للميتافيزيقا الغربية، والإطاحة بها من عرشها الذهبي؟

مفهوم التفكيك:

من بين المفاهيم الأكثر التباساً في الفلسفة المعاصرة، نجد مفهوم التفكيك، الذي نحته دريدا، والذي يحاول من خلاله قراءة النص الفلسفي والأدبي، وإحداث ارتجاج في بنية الميتافيزيقا (ميتافيزيقا الحضور. فكيف يتصور دريدا التفكيك؟ وماذا يقصد به؟

إنه لمن الصعب توضيح مفهوم التفكيك الدريدي في بضع صفحات، سيما وأن فيلسوفنا نفسه يبدو حائراً في تحديد هذا المفهوم. ولكن لنعطي فكرة موجزة حوله، سنعمد أولا إلى تعريفه بالسلب (أي بما ليس هو)، كما يفعل دريدا.

فبالرغم من ارتباط التفكيك في اللسان الفرنسي Déconstruction بالبادئة Dé، والتي تدل على الهدم والنقض، فدريدا يؤكد في مؤلفه «الكتابة والاختلاف « (في رسالة إلى صديق ياباني) بأن التفكيك ليس هدما. ذلك أن المصطلح الأخير عادة ما يرتبط بعمل سلبي، غرضه تقويض البناء والإطاحة به فقط، وربما لأن الهدم كثيراً ما يتم من خارج البناء ويهشمه كلياً. غير أن التفكيك الدريدي يختلف عن هذا المعنى.

ويضيف دريدا: «التفكيك بأي حال، ورغم المظاهر ليس تحليلاً analyse ولا نقداً critique » 2)»، إذ يحيل التحليل إلى سلسلة البحث عن جزء بسيط لا ينحل، أو أصل أول أو مكون أساس لا يقبل الانحلال. وتفكيكية دريدا لا تعترف بشيء لا يكون قابلاً للتفكيك. وبعبارة أخرى فإن التفكيك يطال، وينبغي أن يطال كل شيء وأي شيء. وليس التفكيك نقداً، لأن هذا الأخير (بمعناه العام أو بمعناه الكانطي) ــ حسب الفيلسوف ــ يمتح من جهاز مفاهيمي متعال، (كالقرار، الحكم، التحديد...) لذلك يستهدفه التفكيك.

التفكيك إذن ليس هدماً ولا تحليلاً ولا نقداً، فهل نعتبره منهجاً؟ إذ ذاك سنجد رائد التفكيكية رافعاً يده معارضاً. فالتفكيك «لا يستطيع أن يكون اختصاصاdiscipline أو منهجاً» (3). إذ المنهج أو الاختصاص يرتبط بجملة من الخطوات التي نسير على هديها للوصول إلى مبتغانا، بيد أن التفكيك لا يمكن تحديده في قواعد أو خطوات يتبعها المفكك من أجل تفكيك بنية أو نص. ويؤكد الفيلسوف أنه قد توجد كيفيات لطرح السؤال التفكيكي، ولكن في نهاية المطاف ليس التفكيك «قواعد جاهزة».

وإن لم يكن التفكيك تطبيقا لقواعد ناجزة، فهل يكون إبداعاً أو فعلاً؟ يرد دريدا قائلاً: «التفكيك ليس فعلا أو عملية». إذ يرتبط هذان الأخيران بذات معينة (الشخص، الجماعة) تأخذ على عاتقها مسؤولية القيام بذلك الفعل أو العملية. إلا أن الفيلسوف الفرنسي ربما يريد أن ينأى بـ»تفكيكيته» عن ربطها بأي ذات، ولذلك يقول:»إن التفكيك حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو تنظيما من لدن الذات الفاعلة ولا حتى من لدن الحداثة، إن الشيء في تفكُّك» (4). قد نقول إن التفكيك لا نقوم به نحن، بل إن كل نص أو موضوع يحوي في داخله بوادر وبذور التفكُّك. بتعبير آخر إن النص أو البناء يوجد به مكوِّن أساس، هو قابليته «للانفكاك»، ولكن يبقى أن تقوم الذات بكشف هذا المكوِّن وإبرازه.

نلمس نوعا من القلق بشأن، تعريف وتحديد التفكيك. ويكمن سر هذا القلق في كون أي مرادف للتفكيك، أو أية عبارة أو نص يروم شرح معنى التفكيك (أو حتى ترجمته) هو ذاته قابل للتفكيك. يقول دريدا في «الكتابة والاختلاف»: «ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء. ما التفكيك؟ لا شيء» (5). ولعلنا نقترب من فهم التفكيك أكثر بإيراد هذا القول لفيلوسوفنا: «ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية المتجانسة للنص، والعثور على

توترات أو تناقضات داخلية، يُقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه» (6). التفكيك إذن طريقة في القراءة، قراءة النص (7) وسبر أغواره بما يتيح للمُفكِّك الإقامة فيه، ومحاولة إظهار بعض نقاط التناقض وسمات الاختلال المضمرة فيه. إنه إذن يضرب النص بالنص ذاته (أو البناء بالبناء عينه).

بهذا المعنى التقريبي للتفكيك، راح الفيلسوف الفرنسي يفكك بنية الميتافيزيقا الغربية، أو ميتافيزيقا الحضور ــ كما ينعتها ــ القائمة على تمركزات أهمها التمركز العقلي والتمركز الصوتي، فما دلالة المفهومين؟ وكيف يقوضهما الفيلسوف؟

2 – من نيتشه إلى دريدا: نقد وتفكيك الميتافيزيقا

يقوم التمركز العقلي الغربي على أطروحة أن العقل بإمكانه بلوغ الحقيقة بمفرده دون استدعاء آليات أو مكونات أخرى، ويمكن الرجوع بهذه الفكرة إلى أفلاطون الذي ميز بين عالم المثل بما هو عالم الحقيقة والأفكار الخالدة والنور، وعالم النسخ بما هو عالم الواقع والتجربة والظلام. هذا الإعلاء من مكانة العقل وسلطته سيجد تعبيره لدى أب الفلسفة الحديثة ديكارت، الذي اعتبر العقل «نوراً فطرياً» يهدي من استرشد به إلى اليقين، عبر نهج منهج الشك، وعدم قبول إلا ما تأكد من الأفكار بواسطة العقل، وما اتضحت بداهته بالنور الفطري.

نُظِر إذن إلى العقل على أنه يمثل الاكتفاء والامتلاء والناطق باسم الحقيقة، إلى أن جاء نيتشه ليزعزع الثقة بالعقل وبمفهوم الحقيقة، ويكشف ما يثوي وراءهما من قوى وإرادات، هي الأقرب إلى الغريزة واللاعقل والسعي وراء المنفعة، مؤكداً أن «الحقيقة ما هي إلا كذبة فرضت نفسها» على حد تعبيره. وكثيراً ما شبه نيتشه الحقيقة بالمرأة وعمل على التشكيك فيها». ف»الفيلسوف الذي يعتقد بالحقيقة كما بالمرأة لم يفهم شيئا، لأنه إذا كانت المرأة حقيقة فهي تعلم أنه لا توجد حقيقة، ولا مكان للحقيقة وأنه لا تملك الحقيقة» كما يقول دريدا في كتابه «المهماز، أساليب نيتشه»، ويرى أن «كل المواصفات والصفات والسمات التي ربطها نيتشه بالمرأة، المسافة المغرية، الوعد الخفي، الاستعلاء الذي ينتج الرغبة، تنتمي إلى الحقيقة كتاريخ للخطأ». ومن خلال استخفاف نيتشه وتحطيمه لتمثال الحقيقة يكون قد ساهم في ضرب أسّ من أسُس الميتافيزيقا.

وها هو دريدا يواصل مسيرة نيتشه عاملاً على تفكيك هذه المقولات (أي الحقيقة، العقل...) التي تحيل إلى فلسفة الوعي والحضور، القائمة بدورها على مركزية الصوت وتهميش الكتابة. ولكن كيف ذلك؟

يؤكد الفيلسوف الفرنسي أن الميتافيزيقا الغربية وتاريخ الفلسفة الغربية كان تاريخاً لإقصاء وتهميش الكتابة، وينيط بها مهمة ثانوية، ألا وهي التعبير عن الأفكار، وتحقيق التواصل بين الأجيال. ويتضح هذا الأمر في استقصاء اللسانيات السوسيرية (نسبة إلى دي سوسير) التي تميز في الدليل بين المدلول والدال. فالأول صورة ذهنية مجردة، والثاني صورة حسية (كتابة أو نطق)، لنقل المعنى الذهني مقابل التعبير المحسوس. وقد يبدو لنا هذا التمييز علميا وموضوعيا، إلا أن دريدا سرعان ما يُباغتنا، ليوضح

لنا أنه يمكن الرجوع بهذا التمييز إلى الثنائية الميتافيزيقية الفاصلة بين المعقول والمحسوس، وبلغة أفلاطونية بين المثال والنسخة، والتي تمنح الأفضلية للأول على الثاني، للمدلول على الدال، للروح على الجسد، وأخيرا للكلام على الكتابة.

إن الميتافيزيقا إذن حينما تعلي من شأن الكلام أو الصوت، تفعل ذلك انطلاقاً من الاعتقاد بأن هذا الصوت تجسيد لحديث اللوغوس وللحضور (8)، في مقابل الغياب. بعبارة أخرى إنني حينما أتكلم أحقق حضوري، وأمثل وعيي، وأستطيع في الآن ذاته التعبير عن الحقيقة وعن المعنى الأصلي، فأتجنب بذلك الدخول في متاهة التأويل، لأنه يكون بإمكاني تصحيح المعنى إن فهم كلامي خطأ.

لذلك لا يجد رائد التفكيكية غضاضة في الجمع بين التمركزية اللوغوسية والتمركز الصواتي، كطرفين على قدم المساواة، أو إن أردنا القول كطرفين يحقق الواحد منهما الآخر. فالوعي كلام، والكلام وعي. أي «التجاور المطلق بين الصوت والوجود، بين الصوت ومعنى الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى». (9)

إن اعتبار الميتافيزيقا الغربية أن الصوت ــ لا بمعناه الفيزيقي فقط، وإنما كتعبير عن الحضور أيضاً ــ تحقيق للمعنى والوجود واللوغوس، جعلها تسند للكتابة مهمة ثانوية، فترى فيها «مجرد ترجمان لكلام مليء وحاضر بامتلاء (حاضر إزاء ذاته ومدلوله، وإزاء الآخر، شرطه موضوعه الحضور عامة)». (10)

وسواء فهما الصوت على أنه الصوت الفيزيقي أم الصوت الروحاني النفسي (11)، أم الصوت الفينومينولوجي الترنسدنتالي، فإن أفق التفكير لا يختلف، فهو يصدر عن وجهة نظر ميتافيزيقية، تدعي الإمساك بالحضور الممتلئ والحقيقة والبداهة، لذلك فهي تهمش الكتابة وتجعلها خادم ورسول الصوت، الذي عادة ما يخون مهمته، ولا يبلغ رسالته بدقة وأمانة. ويتبادر إلى أذهاننا سؤال مهم، وهو لماذا تحط الميتافيزيقا من قيمة الكتابة والدال؟ لماذا يخشى الوعي والحضور الكتابة؟.

حينما تعض الميتافيزيقا بالنواجذ على الكلام أو الصوت فهي لا تفعل ذلك عبثاً، وإنما تفعله اتقاء لشر التأويل، ذلك أن الكتابة تفتح النص على التأويل وإعادة التأويل. وهذا ما ترغب الميتافيزيقا في تجنبه بتمجيد الكلام، أو باستعمال الكتابة، لكن شرط أن تكون كتابة بالعقل ــ إن صح التعبير ــ تتوسل بالصرامة المفهومية، والاتساق المنطقي، والخضوع لسلطة النسق، وإذ تفعل ذلك فلكي تحد من التأويل، أو تقصيه، إن أمكن ذلك، حتى تظل لها وحدها سلطة إنتاج واحتكار امتلاك المعنى «الحقيقي» الواضح الذي لا يتناطح عليه كبشان.

وربما كان نيتشه من السباقين إلى وعي هذه المسألة، ولذلك لم يتصرف إزاءها بسذاجة، فحاول خلخلتها، وهذا ما يقر به جاك دريدا حين يقول: «وبتجذيره مفهومات «التأويل» interprétation و«المنظور» perspective و«التقييم» évolution و«الاختلاف» différence [...] نقول بتجذيره إياها، ربما ساهم نيتشه، [...] في تحرير الدال من تبعيته أو وضعيته المتفرعة بالقياس إلى «اللوغوس» أو المفهوم المرتبط به، مفهوم الحقيقة أو المدلول الأول» (12). ويضيف الفيلسوف قائلاً: لقد كتب نيتشه ما كتب، كتب أن الكتابة ــ وكتابته هو أولاً ــ ليست خاضعة لـ«اللوغوس» وللحقيقة». (13)

نيتشه إذن ــ وكما يصرح دريدا ــ أسهم في تحرير الدال والكتابة من ربقة المدلول واللوغوس والحقيقة. وقد فعل الفيلسوف الألماني ذلك حينما قام بغرس مقولات التأويل والتقييم والمنظور

والاختلاف في التربة الفلسفية. فلم يعد المعنى واحداً بل صار متعدداً، ولم تعد الحقيقة تُرى من نافذة واحدة هي نافذة البداهة أو العقل، بل من نوافذ عدة، أكانت الغريزة أم العقل أم العاطفة. ومع نيتشه توقف السعي نحو الصرامة المفهومية والمعنى الحقيقي، وخلت فلسفته من النسق المغلق والضيق، أو لنقل ــ بتعبير فوكو ــ أعطيت قيمة للنسق البارد.

تحرص الميتافيزيقا «على الكتابة الموصولة التي تلائم الفهم الأفلاطوني للمعرفة التراكمية: المعرفة، الذاكرة، والتي يطبعها مفهوم الوحدة، تلك الوحدة التي تعكس وحدة الذات المتكلمة الممتلكة للمعنى والمتحكمة فيه» (14). فهي (أي الميتافيزيقا) تنبذ التأويل وتعدد المعاني وتكتم صوت الاختلاف، انطلاقاً من اعتبار المعرفة بناء يجب الإسهام فيه، لا خلخلته أو تقويضه، ولأن المعرفة الحقّة والحضور الكامل يتحقق لديها، وبخلاف ذلك أدخل نيتشه مفهوم اللعب في الكتابة (التخلي عن النسق والتقييد المفهومي العقلاني)، من خلال توظيف الحكمة والقصيدة، الأولى كفن للتفسير، والثانية كفن للتقويم، كما شرح دولوز، أي باختصار استعمال «الكتابة الشذرية» (15)، التي أعلن من خلالها نيتشه سقوط الجدار الإسمنتي الفاصل بين الكتابة النسقية الجافة، والكتابة الأدبية المنفتحة والخفيفة. ومن هنا يمكن أن نجد تقاطعا بين نيتشه ورواد التفكيكية «إنهم يبذلون ما لديهم من جهد على غرار نيتشه لإسقاط الحواجز المؤسسية لتي تفصل الميدان الفلسفي عن الميدان الأدبي (16). كان فيلسوف المطرقة يريد للكتابة أن تكون بالعقل والجسد والأحاسيس. ولذلك كان فيلسوفاً وشاعراً وأديباً، يولي قلمه شطر جمالية التعبير وعذوبته، فحرر الكتابة من أغلال العقل. ولهذا لا يتردد دريدا في القول: «ينبغي بلا ريب إيراد النقد النيتشوي للميتافيزيقا، لمفهومي الكون والحقيقة، اللذان حلَّت محلهما مفاهيم اللعب والتأويل والإشارة من دون حقيقة حاضرة» (17). ولهذا أيضاً لا يُحجم بيير زيما P.V.Zima عن القول: «إنه لصحيح أن يتم التشديد على الإرث النيتشوي لدى دريدا، الذي يتجلى في المحاكاة الساخرة والقول المأثور والشذرة» (18).

إن تمرد نيتشه ودريدا من بعده على أسلوب الكتابة الميتافيزيقية، التي تعطي الكلمة الفصل للعقل والمنطق، لم يكن عبثاً ولعباً ــ بالمعنى السلبي للكلمة ــ بل كان صادراً عن وعي بأهمية الكتابة، لا كوسيلة فقط بل كغاية أيضاً، ذلك أن الكتابة «ليست وعاء لشحن وحدات معدة سلفاً وإنما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات « بتعبير دريدا. ولربما كانا يريدان منّا إطلاق العنان لأقلامنا كي تكتب، ولكي تكتب ما ترغب في كتابته. وفي هذا السياق نفهم لم قال رائد التفكيكية: «إن قيام الكتابة هو قيام اللعب» (19).

يريد دريدا أن يجعل للكتابة الغراماتولوجية (النحوية) (20) موطئ قدم في الخطابات المعاصرة ــ بحيث ينظر إليها كضرورة ــ منطلقاً من كون العلامة المكتوبة (21) ضرورية لكل مجتمع، وقابليتها للتكرار (وهو ما لم يتوافر للصوت إلى وقت قريب)، وكذا الانسلاخ عن سياقها، واستزراعها في سياق أو خطاب آخر، مما يشكل بوابة لولوج عالم التأويل المنفتح، المنتج للدلالة والمعنى، وأخيراً للاختلاف La Défférance الذي عدل الفيلسوف من كتابته (أبدل e بـ a)، ليعني به ليس فقط المغايرة والتنوع والتباين، وإنما أيضاً الإرجاء والتأجيل.

وباجتراح دريدا لهذه الطريقة الإملائية الجديدة في كتابة الاختلاف Défférance الحاملة لدلالة

جديدة يكون قد تمرَّد على «الإملاء الأرثوذكسي» بتعبير أحد المفكرين، ويعمل في الوقت نفسه على تفكيك ميتافيزيقا الحضور. ذلك أنه يعرف الاختلاف Déférance بأنه «الإزاحة التي تصبح بواسطتها اللغة أو الشفرة أو أي نظام مرجعي عام، ذات ميزة تاريخية، عبارة عن بنية من الاختلافات» (22). الاختلاف إذن إزاحة وتأكيد لانعدام المطابقة، وصعوبة، وربما استحالة الإمساك بالحضور الممتلئ (23)، وتأجيل للمعنى إلى ما لانهاية، وذلك يغرقنا في دوامة التأويل اللامتناهية، نجدد بفضلها المعاني والدلالات (وبوسعنا القول إن الاختلاف هو ما يمنح للأشياء معانيها) ويحيلنا معنى إلى آخر. فيتجذر بذلك الاختلاف، وينفتح مجال أرحب للتأويل. وهكذا يصبح الحضور الذي تتبجح به الميتافيزيقا رماداً مندثراً في آفاق الوجود، ما دام المعنى والذات واللغة، والوجود ككل «بركاناً نشيطاً» تتطاير شظاياه في كل النواحي ويثور كلما حسبناه خامداً، وكلما اقتربنا إلى الارتكان والاطمئنان للحضور الكافي والمعنى المغلق، أي المعنى الكامل الذي تبلغه الذات المتوحدة عبر سعيها الدؤوب نحو الحقيقة من خلال الإصغاء لحديث وصوت الروح، كما تريد الميتافيزيقا.

على سبيل الختم:

مادام إنهاء هذا الموضوع غير ممكن بالنظر إلى نقصانه ولا امتلائه، إذ يبدو أن فلسفة نيتشه

الهوامـــش:

التي بدأناها بالاشتغال على القراءة الدولوزية لفلسفة نيتشه أنظر الرابط الإلكتروني التالي: http://anfasse.org/2010-12-30-16-04-13/2010-12-05-17-29-12/5563-2014-08-23-11-39-05/

وآثار فلسفة نيتشه في فكر ميشيل فوكو http://www.anfasse.org/2010-12-30-16-04-13/2010-12-05-17-29-12/5543-2014-08-09-11-33-37

جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 2000، ص 60.

فوكو – دريدا، حوارات ونصوص، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية ط1، 2006، "حول مفهوم التفكيك"، ص 145.

الكتابة والاختلاف، ص 61.

المرجع نفسه، ص 63.

المرجع نفسه، ص 49.

على أن نفهم النص بمعناه الشامل الذي يعبر عنه بلانشو بقوله بأن "العالم نص وأنه حركة الكتابة ذاتها". يراجع: عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص 82.

حول مفهوم الحضور أنظر جيف كولينز – بيل مايبلين، أقدم لك دريدا، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

الكتابة والاختلاف، ص 111.

المرجع نفسه، ص 106.

يعتبر أفلاطون أن الحقيقة "حوار الروح الصامت مع النفس"، ويقول كانط : "شيئان يثران في النفس الإعجاب: السماء المرصعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي في نفسي".

الكتابة والاختلاف، ص 120.

المرجع نفسه، ص 121.

أسس الفكر الفلسفي المعاصر، م س، ص 135.

يقول نيتشه: "وفي بعض كتبي تشكل الكتابة الشذرية (Aphoristique) شيئا من الصعوبة، ومصدر ذلك هو كوننا اليوم لا ننظر إلى هذا الشكل من الكتابة بجدية كبيرة". جينيالوجيا الأخلاق، ص 16.

صرخة في وجه الوجود تعلن تجاوز واجتثاث شجرة الميتافيزيقا بتقويض أركانها ومقولاتها جينيالوجيا. والعمل على ترسيخ مفاهيم أكثر انفتاحاً وذات نفحة تشكيكية. بيد أن مهمة كبيرة كهذه تتطلب تضافر جهود مفكرين وفلاسفة كبار. لهذا جاء رائد التفكيكية (من بعد هايدغر..) ليؤكد أن تجليات الميتافيزيقا لا تزال تضرب بجذورها في الفكر والفلسفة، فاستهدف ميتافيزيقا الحضور، مفككاً إياها ومبيناً ثغراتها وفجواتها.

من هذه الزاوية يُعد دريدا تلميذا لنيتشه، استوعب دروسه (ودروس هايدغر)، ولكنه استطاع أن يتفرد بآلياته، القائمة على إخضاع كل شيء «لمشرط التفكيك». فراح يترصد الميتافيزيقا في أوجهها التي ارتكزت على تمجيد مفهوم الحضور، ما جعلها تُعلي من شأن الصوت على حساب الكتابة. باعتبار الأول يُرادفه الحضور الممتلئ، بخلاف الثانية التي تؤشر على الغياب والتباس المعنى واغترابه.

ولتفكيك مقولة الحضور تلك أبرز الفيلسوف الفرنسي أن اللغة شرط تحقق المعنى وليست فقط قالباً له. وأوضح أهمية الكتابة في إحياء النص، حين نؤمن بالاختـلاف كسعي متواصل لبلوغ المعنى الذي لا يبنى إلا بالدخول في دوامة التأويل. وبهذا يكون دريدا قد أسهم (مثل نيتشه) في تصديع بنيان الميتافيزيقا الغربية بأن أبان أن المعنى والحضور معلقان إلى أجل غير مسمى.

بيير ف. زيما، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 . 1996.
المرجع نفسه، ص67.
المرجع نفسه، ص 72.
الكتابة والاختلاف، ص104.
في مقابل هذه الكتابة يحدد دريدا كتابة بنويماتولوجية تحيل على الخلق الإلهي وقدرته، أي اعتبار العالم ككتاب يحمل بين دفتيه آيات على عظمة الخلق، وهي تدخل في عداد الصوت الميتافيزيقي، الذي يريد الفيلسوف تفكيك مركزيته. أنظر ص ص 118-116 من المرجع نفسه.
عبد االله إبراهيم، التفكيك: الأصول والمقولات...،ص ص 80-79 (بتصرف).
المرجع نفسه، ص51.
في سياق خلخلة ثنائيات الميتافيزيقا وتفكيك ميتافيزيقا الحضور يركز دريدا على مفاهيم لها معاني مزدوجة، تحمل بذور التضاد وقادرة على زعزعة الثقة في أحادية المعنى وكماله (الذي تدعي الميتافيزيقا امتلاكه) من قبيل مفهوم الأثر الذي يحيل على الحضور والغياب، المحو والإيجاد...والفارماكون: السم والترياق، والإضافة التي تدل على الاكتمال والنقص، والهامش الذي يشير إلى توضيح وإضافة شيء إلى المركز، وقد يحل محله أو يخلخله. والمهم أن هذه الكلمات- المعاول (المعول يبني ويهدم) تثبت انعدام اكتمال المعنى واستحالة الحضور الممتلئ. أنظر الكتابة والاختلاف، ص 28-27، وأقدم لك دريدا، ص 37-34، و ص 43-42.

المصادر و المراجع المعتمدة:

فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 2000.
فوكو – دريدا، حوارات ونصوص، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية ط1، 2006، "حول مفهوم التفكيك".
فوكو – دريدا، حوارات ونصوص، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية ط1، 2006، "حول مفهوم التفكيك".
بيير ف زيما، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 . 1996.
جيف كولينز – بيل مايبلين، أقدم لك دريدا، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
عبد السلام بنعبد العالي،أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، ط1991،1.
عبد االله إبراهيم، التفكيك: الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، ط1، 1990.

تفعيل القيـــــم الدينيـــة في المجتمع

محمد بن نصر *etudessup.ieshi@hotmail.fr* // أستاذ بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس

مقدمة

تعودنا على البحث في العوامل الموضوعية المعطلة لدور الدين في المجتمع، باعتبار التخطيط المتواصل والعمل الدؤوب على تحييده وإبعاده قصداً عن دائرة الفعل أملاً في شيخوخة للدين طالما انتظروها، تحقيقاً للتحقيب الذي زعموه للتاريخ الإنساني، القائل بأن الدين مرحلة ولت وأدبرت ولكن بعكس ما خططوا له وبالرغم من كل أسباب الإعاقة والإحاطة، استعاد الدين عافيته وجدد حيويته مصداقا لقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ» الأنفال (37/36) الأنفال. ما تم رصده من أموال وما تم تسخيره من إمكانات بشرية ومادية لذلك وفي إطار استراتيجية متعددة الأبعاد، يفوق الخيال. الوجه الإيجابي في هذه المساعي المتعددة الاتجاهات هي أنّها مؤشر على حيوية الإسلام الناهض من تحت الركام. في أصل الأشياء لا يُخشى من الميت وإنّما يُخشى من الذي يملك إمكانية الحياة حتى وإن كان فاقدا لشروطها.

لكن الدين في تقديرنا لم يستعد بعدُ فعاليته حيث أنّ التنامي السريع والواسع للظاهرة الإسلامية في المجتمع لا يتناسب مع الدور الذي يلعبه الدين في تغيير المجتمعات وإصلاحها حتى بدت هذه الحالة للبعض وكأنها ظاهرة مولدة للمشكلات أكثر من أنّها منتجة للحلول (1). تعمّقت الفروقات بين المعاش والمفكر فيه حتى صار الحديث في الواجب مُغنياً عند البعض عن القيام به وتراكم الكلام فيما يجب أن يكون وتضاءل فيما هو كائن وكيف السبيل إلى تغييره. خطاب أصبح ذا مفعول عكسي عند قائله حيث تنتابه حالة عابرة من الرضى المتجدد عن النفس لمجرد أنّه ذكّر العباد بما هم به عالمون. يُعقد المؤتمر تلو المؤتمر ويُشفع كالعادة بالعديد من التوصيات الجميلة ويتفرق لمؤتمرون ليلتقوا في مناسبة جديدة وفي مدينة أخرى. ليس هذا تقليلاً من أهمية الملتقيات الفكرية وما يدور فيها من حوارات ومداولات حول هذه المسائل ولكن أرى أنّه من الضروري الاهتمام بالجدوى والفعالية (2).

هذه الورقة صدى لأسئلة الطلبة المهمومين بالسؤال عن شروط التفعيل، فكثيراً ما ردّدوا: نحن مؤمنون بصدق الرسالة، مقتنعون بها ولكننا عاجزون عن تبليغها للآخرين، بل عاجزون عن الدفاع عنها لأن صورة المسلمين في الواقع تُعطي فرصة ذهبية لمنتقديه ومُشوهيه. وعليه تحاول هذه الورقة أن تبحث في هذا الإشكال من خلال البحث في العناصر الآتية: الفكرة بين الصلابة المبدئية والهشاشة الواقعية، ما يجب تجاوزه لإيجاد الفعالية المفقودة للدين، الإنسان محور الاهتمام، من الشأن الخاص إلى الشأن العام ومن علم المعلوم إلى علم المجهول. ضرورة تحرير الدين من التراث الديني.

1 ــ الفكرة بين الصلابة المبدئية والهشاشة الواقعية

يستهوينا النظر في الأفكار من زاوية قوتها المنطقية ومضمونها القيمي ولكن قلما نتساءل عن شروط فعاليتها وفعلها في الواقع، وفي كيفية تفعيلها وما الشروط التي يجب أن تتوفر حتى تتحول من مستوى التعبير عن النظري، المنخرط كلية في قضايا الماضي من خلافات عقدية ومذهبية أو المنخرط في قضايا الحاضر انفعالاً وليس فعلاً ولا تفاعلاً إلى مستوى التعبير عن الثقافي المنفلت عن عقيدة التوحيد والموجه للسلوك. كثيراً ما تحدث المسلمون عن الشورى باعتبارها المبدأ الإسلامي الناصع الجلي الذي سبق بقرون منظومة الديمقراطية الحديثة في حين أن الاستبداد كان ولا يزال هو الظاهرة الغالبة في ماضينا وفي حاضرنا (3)، نتكلم عن العدل والمساواة وطاحونة الظلم الاجتماعي تسحق المئات بل الآلاف يومياً (4)، نتكلم عن التكريم الإلهي للإنسان وكرامته تّنتهك في كل لحظة (5).

هناك فرق كبير بين صحة الفكرة وبين امتلاكها لشروط التفعيل في الواقع. أفكار كثيرة تافهة بل منافية للفطرة الإنسانية تتحول بقوة الوسائل التي تملكها إلى ثقافة موجهة للتفكير والسلوك وصانعة للرأي العام تصل إلى حد البرمجة الآلية للعقول والمشاعر. فالعطالة تتمكن من الفكرة عندما تظل عاجزة عن الفعل في الواقع وتبقى معلقة في قوالب ما يجب أن يكون منقطعة عمّا هو كائن. اغتراب الفكرة أخطر من حالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان المسلم بل هي من أسباب غربته. تستمع إلى خطيب الجمعة فيمطرك بأفعال الواجبات و»الأبدات» و»الينبغيات» وترى الجموع تلبي بحركات آلية للرؤوس موافقة ومؤيّدة ثم يعود كل إلى حاله وأحواله في انتظار دفعة جديدة من ذات الأقوال في الجمعة التي تليها.

مبادئ الدين تصبح فاعلة عندما تتحول نظرياً إلى نُظم مسيّرة للحياة، نظام لتطبيق الشورى ونظام لتطبيق العدل الاجتماعي ونظام لتحقيق كرامة الإنسان وتتحول عمليا إلى ثقافة وقيم موجهة لسلوك الإنسان بشكل تلقائي، يشعر الإنسان بأثرها في معاشه وكل مظاهر حياته. تزداد المسألة تعقيداً عندما تحتل الأشياء مكان الصدارة في جدول الاهتمامات، فيتحول الإنسان إلى مجرد مستهلك نهم لها، تتقاذفه من حال إلى حال فيصبح في سباق لاهث غير قادر عن المساءلة والتفكير والتأمل، تتدفق أمامه المعطيات والمعلومات عن كل شيء وفي كل حين وكما يقول المثل الفرنسي «كثرة المعلومات تقتل الإعلام» وبالنتيجة أصبحت هي التي تتحكم فيه وهو عاجز عن التحكم فيها وعندها يسهل توجيهه وتخويفه من خلال التلاعب بالصورة التي أصبحت أكثر قدرة على النفاذ إلى وجدان الإنسان المعولم.

2 ــ الشروط النظرية والعملية لتحقيق الفعالية

الطبيعة الإنسانية بين الازدواج والامتزاج

من الأقوال المتواترة في أغلب المعتقدات والأديان أن الإنسان ثنائي الطبيعة، مزدوج التكوين، مادي وروحي. قال بعضهم بالتكامل بينهما وقال آخرون بالصراع بينهما، وفضل بعضهم الروحي عن المادي وفضل آخرون المادي عن الروحي وترجم ذلك في المنزلة التي أعطوها للدنيا والمنزلة التي أعطوها للآخرة وفي المعايير التي وضعوها لتحديد شرفية علوم الدين في مفهومه الاختزالي ودونية علوم

الدنيا. لم نخضع هذه التقريرات العامة للمنطق القرآني لنتبيّن مدى صوابها من خطئها. قال تعالى «وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين(71) فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (72)) فسجد الملائكة كلهم أجمعون (73) إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين (74) «. سورة الحجر.

الدمج بين الطين والتسوية والنفخ الإلهيين لا يتطابق كلية مع القول بالازدواج بل لا يعبّر عن حقيقة النفس الإنسانية لأنّ الامتزاج يفضي إلى خلق جديد تمتزج فيه كل هذه العناصر، وبالتالي لا يؤدي إلى النتائج نفسها. فالجمع بين القلب وعملية التعقل دلالة واضحة على أن الكيان الإنساني كيان متناسق ومتداخل الأبعاد وذلك هو التعبير الأكمل عن الفطرة الإنسانية، قال تعالى «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين؛ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين؛ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» (المؤمنون:12 ـ 14). فالإنسان بهذا المعنى واحد متعدد الأبعاد في تجانس بديع.

ــ فرضية الامتزاجية بدل الازدواجية تفتح لنا آفاقا جديدة في فهم النفس الإنسانية وكيفية بنائها البناء المتوازن. عادة ما تؤدي النظرة التقابلية إلى إيجاد إنسان أليف سلبي وإنسان فاعل ولكنه متوحش على شاكلتين، توحش ناعم وتوحش بربري فيتعمق مفهوم الصراع مع كل شيء، صراع الإنسان مع الطبيعة، لا يكاد يكتشف قوانينها ويقلدها في أحوالها حتى يحوله غروره إلى البحث في إمكانية تغييرها، صراع مع غيره ومع نفسه وتصبح المعاني الجميلة مثل التسامح والمحبة والعدل والمساواة فارغة من محتواها ومعبّرة عن عكس مضمونها.

ــ فرضية الامتزاجية هي التي تساعدنا في تقديري على تعميق مفهوم التسخير الإلهي والتدافع الإنساني المؤسس على مبدأ التعارف الذي يقضي بضرورة الاعتراف المتبادل وهو ما يُساعدنا على بناء نظرية للمعرفة وفق مبدإ التكامل المعرفي الذي يعكس الأبعاد الإنسانية المتنوعة والمتناسقة. وبالنتيجة تكون الإمتزاجية الأرضية المثلى لتفعيل قيم الدين بحكم قدرتها على تجاوز الثنائيات التقابلية الموهومة بين الدين والدنيا.

بين التعبد الطقوسي والتعبد القرآني

كثيراً ما تساءلت هذا التساؤل البسيط في مبناه والعميق في معناه ومفاده: ما الذي يجعل إنساناً مّا يمسك بيده شيئاً يريد أن يتخلص منه حتى يجد سلة مهملات فيضعه فيها، حرصاً على نظافة الفضاء العام، في حين ترى إنساناً آخر يلقي به كيفما اتفق لا يهمه أين يقع؟ وعلى من يقع؟ وماذا يمكن أن ينجر عن ذلك؟ من المفارقة أنّك تجد البعض بقدر ما يكون حريصاً على نظافة فضائه الخاص بقدر ما يكون مُفرطاً في نظافة الفضاء العام. في عديد المرات وأثناء زياراتي لكثير من المدن العربية والإسلامية، أتعجب من حالة الطريق العام التي تفتقد لأبسط المرافق ومن المساكن الفاخرة على أطرافها المكتنزة بأحدث المقتنيات. بل تجد البعض وهنا أخص بالحديث شريحة واسعة من الناس، حريصاً على أداء صلاته على الوجه الصحيح ويتجنب الوقوع في مبطلاتها، ويحرص على الالتزام بتطبيق أدق الأمور في

وضوئه ولكنه بتهاون في واجباته تُجاه الطبيعة والإنسان والمجتمع. نظرت فيما يصح به الوضوء وما تصح به الصلاة فوجدتها في أغلبها حسية تتعلق بالجسد ولا تتعلق بالنفس بحيث تتمحور حول المس واللمس وإطلاق الريح وكل ما كان على هذه الشاكلة.

لماذا لا يكون الكذب والغش وسوء المعاملة وعدم احترام الكبير والعبث بالبيئة من مفسدات الوضوء بل من مبطلات الصلاة؟ لماذا تجادل علماؤنا في حكم تارك الصلاة وطال جدالهم ولم يتساءلوا عن حكم تارك الشورى، ومحترفي الظلم الاجتماعي، والمُخربين للطبيعة، والمنتهكين لحرمة الذات الإنسانية: الأولى مسألة تتعلق بشأن خاص بين العبد وربه والمسائل الأخرى شأن عام ومآلاتها على المجتمع أعمق وأخطر ويكفي أن ترى الفرق بين تارك الصلاة العادل وبين مؤديها المستبد؟ جوهر المشكل أن فقهنا تأسّس على مفهوم علماني للتديّن غابت فيه الأبعاد السياسية والاجتماعية. لو استحضر المؤمن أن الغش يبطل صلاته أصلاً ولا تكون صلاته تبييضاً لأفعاله السيئة لأنها فعل مغشوش لتغيرت سلوكياته.

ما بعد العلمانية الدينية والعلمانية الشاملة

انتهى الصراع على السلطة مع نهاية الخلافة الراشدة والرشد ليس محصوراً فيها ولا مقصوراً عليها إلى تسوية رُتّبت بمقتضاها العلاقة بين السياسي والديني أو السلطان أو الفقيه، حيث استأثر السلطان بالمجال السياسي أو لنقل بمجال الشأن العام واهتم الفقيه مُكرها في البدء ومُختاراً في النهاية، أو هكذا يبدو له بالأحوال الشخصية أو الشأن الخاص ولذلك كانت بضاعة الفكر الإسلامي المتقدم والمعاصر في قضايا الشأن العام وفي الشأن السياسي تحديدا بضاعة مجزأة. ذلك ما جعل الإنسان يتحول تدريجياً من موقع المركز في خطاب الرسالة النبوية إلى موقع الهامش في الخطاب الديني المُهمش أصلاً في اهتماماته وكان من الطبيعي أن تجتذبه موضوعات ما بعد الطبيعة بالتعبير الفلسفي أو ما اتصل بعالم الغيب بالتعبير الديني.

تحرر الفكر الإسلامي نسبيا من الخوض في الإلهيات بفعل النقد العميق الذي وجّهه الإمام أبو حامد الغزالي للخطاب الفلسفي ولكن سرعان ما تردى في مجاهيل العرفان، بفعل الفهم المُبتسر والمُختزل للحل الذي اقترحه الغزالي، يقول أبو يعرب «اجتمعت مسائل الفنون الأربعة التي تنازعت مجالاتها بالتزاوج المتزاحم بين الفنين العمليين (التنازع بين فقه الظاهر وفقه الباطن) وبين الفنيين النظريين (التنازع بين الكلام والفلسفة)، وعقدت الحلف بالتزاوج المتقاطع بين العملي وبين النظري التابعين لسلطان الظاهر (الحلف بين فقه الظاهر والكلام) وبين العملي والنظري التابعين لسلطان الباطن (الحلف بين فقه الباطن والفلسفة)، فأنتجت مناخاً من الاستبداد الشامل لوجهي الحياة الزماني والروحي آلت إلى الموت الذي أشار إليه الغزالي بما في عنوان كتابه إحياء علوم الدين، من معنى ضديد يفيد أن هذه العلوم كانت في عصره ميتة، ولكن الشروع في تشخيص الداء ومحاولة الخروج من المأزق يمثّلها البدء في السمو بالنقد إلى المستوى الأرقى، إذ هو تعلّق بكل مسائل الإلهيات العامّة وفروعها الخاصة الثلاثة، لذلك اعتبرنا نقد الإلهيات المنطلق الحقيقي للخروج من أزمة الفكر الإسلامي لما يتضمّنه من فائدتين تُعالجان المناخ الذي وصفنا، فتحرّران الفكر الإسلامي من علله الدفينة» (6).

الاستفاقة النوعية التي حدثت في القرن الثامن هجري والتي تمثلت في الإصلاح العقدي التيمي والإصلاح الأصولي الشاطبي والإصلاح العمراني بمعناه الشامل الخلدوني لم يستطع العقل الإسلامي أن يستوعب معانيها وما كان مُؤهلاً ليفعل ذلك فقد أفل نجمه حيث لم يجد الحافظ بن حجر العسقلاني على سبيل المثال ما يثير فضوله في مقدمة ابن خلدون فهي «لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية وأن محاسنها قليلة غير أن البلاغة تزين بزخرفها حتى يرى حسناً ما ليس بحسن» (7) وحاول البعض أن يعتذر للذين أعرضوا عن مقدمة ابن خلدون بطغيان «النزعة العقلانية المتطرفة» فهي «تكاد تخلو من التعابير والمصطلحات العربية الإسلامية ولا تضع العلم في الإطار القرآني المعروف في ذلك العصر. (8) وهكذا أصبحت المضامين المُعبّرة فعلاً عن رسالة الاستخلاف بمعناها القرآني غير مفهومة من طرف المشتغلين بالنصوص الدينية. ليس المطلوب فقط تجاوز العلمانية الحديثة التي حوّلت الدين في أحسن الأحوال إلى مجرد طقوس محدودة التأثير في الحياة ولكن أيضا تجاوز العلمانية الدينية التي تلتقي معها في المآلات حيث لا فرق بين علمانية تفصل الدين عن الدنيا وعلمانية تفصل الدنيا عن الدين. وبالنتيجة لم يكن حال من ظن أن صيانة الدين تكون بإبعاده عن الدنيا بأفضل من حال من ظن أن قوام الدنيا لا يكون إلاّ بإقصاء الدين لأنه في كلا الحالتين كان الإنسان هو الخاسر الأكبر.

3 ــ الإنسان ومحورية الاهتمام

قامت الإنسية الغربية على مقولة مركزية الإنسان في الوجود وكان ذلك أمراً في غاية الأهمية بالرغم من المآلات الكارثية (9) لها وتكمن أهميتها في إعادة الثقة للإنسان الغربي بنفسه وانطلاقه في مسار تحرري شامل مدفوعاً إيجابياً بالإيمان بقاعدة التنافس على الإتقان ومدفوعاً سلبياً بالخوف من قاعدة البقاء للأقوى، فيُبرّر لكل أنواع النهب الراقي أو بالأحرى النهب الناعم، تنافس مدمّر لأنّه رهن السعادة الأرضية للنسبة الأقل من البشرية بشقاء النسبة الأكبر منها. ولكن نجاحات الإنسان المتحرر من قيود التقليد وثقل الماضي جعلته يشعر بالغرور حتى تأله فعمد إلى إلهه فقتله، قتله ذاتاً فلم يعد يعترف بالوحي مصدراً للمعرفة وقتله موضوعاً فلم يعد يهتم بأسئلة المصير الكبرى المتعلقة بالإنسان ومصيره والكون ومآله.

ولكن تراكم المعرفة الإنسانية في معرفة العالم يقابله تضاؤل في معرفة الإنسان بنفسه، في كتابه «الإنسان ذلك المجهول» إن الإنسان ابتعد عن نفسه ونسيها بقدر ما اهتم بالعالم الخارج عن نفسه، وتقدم فيه»، يقول علي شريعتي» ولكن مع هذا كله، لا يمكن غض النظر عن الجهد الذي بذل في سبيل معرفة الإنسان، وكون له نوعاً من الانطباع من الذات والحقيقة الجوهرية. لأن «معرفة الإنسان» تعني معرفة أنفسنا، وبدونها يستوعبنا نوع من «اللاوعي عن الأسود»، بحيث لا يمكن لضوء العلم المشع (الوعي) أن يقودنا إلى مكان ما وهذا هو عين النقص الفجيع الذي حرم إنسان هذا العصر، من الفهم الصحيح لمعنى الحياة ومفهومه الوجودي بالرغم من نجاحاته الباهرة في عالم العلم وعلى حد قول «ديوثيّ» جعل الإنسان أضعف من الإنسان القديم في سيطرته على نفسه وأكثر

جهلاً منه» (10).

أتيت على ذكر مسألة مركزية الإنسان لأبين الفرق بين القول بالمركزية والقول بالاهتمام المحوري بالإنسان وأثر ذلك في تفعيل المبادئ الدينية. دافع المفكرون المسلمون القدامى في معظمهم على الحرية الإلهية على حساب الحرية الإنسانية فطغت الموضوعات ذات الطابع العمودي مثل مشكلة الحرية، الجبر والاختيار وحرية الإله في مقابل حرية الإنسان، وغابت المسائل الأفقية فلم يقع الاهتمام بالإنسان باعتبار أن الاهتمام به قد يُعلي من شأنه حتى يصبح المخلوق في منزلة الخالق بل إن الإنسان الذي كرّمه الله تكريماً مطلقاً أصبحت كرامته مرتبطة بصفته الثانية حيث أن انتماءه العرقي والمذهبي والعقدي مُقدّم على ذاته الإنسانية فلعل ذلك ما أسهم في تهميش الإنسان وقضاياه قديما ولعل مآل الإنسان المغرور بعقله وبقدرته على الإدراك وادعائه الاكتفاء بذاته المُحررة فلم يعد بحاجة للعناية الإلهية، هو الذي جعل الفكر الإسلامي المعاصر يتردد في التعاطي الإيجابي مع منجزات العقل الإنساني خوفاً من أن يحوله تماهياً مع الفلسفة الغربية التي قالت بمركزية الإنسان إلى ند للإله.

هناك فرق شاسع بين القول بمركزية الإنسان في الوجود والقول بكونه محور اهتمام الشارع وبالتالي محور اهتمام الإنسان. من الصعب أن يستعيد الدين حيويته وفعاليته في صياغة الحياة الإنسانية إذا ظل على هذا الحذر من الإنسان ومن أشواقه التحررية.

4 ــ من علم المعلوم إلى علم المجهول

فعالية الدين مرتبطة أيضاً بمدى وعي المتدينين بضرورة إعادة النظر في تصنيف العلوم وترتيبها. العلم في تقديري لا يتعدى كشف المجهول واختراع الجديد وتوضيح الغامض وتطوير القديم ولو طبقنا هذه المواصفات على علومنا التي نسمّيها علوماً شرعية لوجدنا أن معظمها من المعلوم المُعاد ولكن هذه العلوم الشرعية التي حازت مكانة الشرف الأولى قد بلغت سدرة المنتهى وكما يقول ابن خلدون: «إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق...» (11).

لطالما ألح علي السؤال حول الحكمة من تفصيل القرآن لأحكام الدين بينما اكتفى بإشارات وتوجيهات عامة عندما يتعلق الأمر بالطبيعة أو الإنسان، وأقدر ــ والله أعلم ــ أن الله أراد من المؤمن أن يفرغ جهده في معرفة أسرار الطبيعة وأسرار نفسه فرد وجماعة وأن يتقبل بنفس مطمئنة ما أمره بفعله وأن يترك الخوض في الجزئيات التي لا تؤدي في النهاية إلاّ إلى بلبلة الأذهان وغياب الفعل وكذلك الخوض في قضايا عالم الغيب فقال عن علمنا به بأنّه علم محدود وعلم مُؤقت ولم نكسبه بجهد منا، ذلك حظنا منه فلماذا نريد أن نزن بالعقل ما لا يوزن به وتركنا ما به يوزن؟ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً، وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً، إِلاَّ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيراً» [سورة الإسراء: الآيات 87-85].

بهذا المعنى فالعلم سواء كان موضوعه كتاب الله أو الطبيعة أو الإنسان علم شريف يشد إليه الرحال ولذلك عندما قال النبي صلى الله عليه وسلم أطلبوا العلم ولو في الصين، وما أظن أن العلم المطلوب هو علم يتعلق بالكتاب والسنة وإن كان ذلك ليس محالاً من الناحية النظرية، كان يتحدث عن العلم في معناه الشامل بل إني أظن ــ وليس كل الظن إثم ــ أن العلم الذي يجب أن تشد إليه الرحال هو العلم المتعلق بالطبيعة وبالإنسان، أما العلم بالأحكام فقد فصّل فيه الكتاب والسنة من أجل أن يتربى عليه الإنسان وليس من أجل صرف العمر في تحصيل الحاصل واستفراغ الجهد في الخلافات الفرعية وما نشهده من تكاثر لطلبة العلم فبما يطلق عليه عادة العلوم الشرعية وكذلك ترك الكثير من أصحاب الاختصاصات الأخرى مجالات تخصصهم لينخرطوا في المعركة الوهمية المتعلقة بإعادة قراءة النص الديني ــ وهو حق أريد به باطل ــ حيث توهمت النخبة أن نهضة الأمة أصبحت رهينة تجاوز هذه المسألة بدل أن يبدع كل في مجاله في ظل الهدي القرآني، دليل على أن الأولويات المقلوبة هي التي هدرت الطاقات الذهنية والإمكانات البشرية في غير مجالها.

منذ أن بدأ المسلمون التفكير في إصلاح أوضاع مجتمعاتهم جعلوا من التعليم حجر الزاوية في عملية الإصلاح، فسعوا أولاً إلى إدماج العلوم العصرية في برامج التعليم في المؤسسات الإسلامية التقليدية ولكنهم جوبهوا بمعارضة من غالبية فقهاء تلك المرحلة، أولئك الفقهاء الذين رفعوا شعار صون الدين والعقيدة، بعضهم عن حسن نية أو سوء فهم أو الاثنين معاً، معتقدين خطأ أن الدين لا دخل له في الشأن العام، طوروا عن غير وعي منهم ما أطلقنا عليه العلمانية الدينية غير الواعية بنفسها، وبعضهم من أجل المحافظة على موقعه الاجتماعي المميز مع علمهم أن هذا الموقع الاجتماعي الذي كانوا يتمتعون به في المجتمع التقليدي آيل إلى التهميش إن لم نقل إلى الزوال بدليل أن علماء الجامعة الزيتونية، على سبيل المثال، الذين عارضوا مشاريع إصلاح التعليم الزيتوني قد سارعوا إلى إلحاق أبنائهم بالمعاهد العصرية التي تخرجت منها النخبة الحديثة (12)، حيث أصبح عدداً منهم في ما بعد من أعمدة المدرسة العلمانية في أشكالها الأكثر تطرفاً.

تلك المعاهد التي كانت نواة الجامعات العصرية في العالم الإسلامي والتي بدأت تدريجياً تتخلص من البرامج ذات المحتوى الديني، فإذا كانت نهايات القرن التاسع عشر قد شهدت الدعوة إلى إدخال العلوم المدنية في المؤسسات العلمية التقليدية فقد شهدت نهايات القرن العشرين الدعوة إلى إدخال العلوم الشرعية في الجامعات التي غلب عليها التوجه العلماني فقوبلت بنفس القوة من الرفض فبرزت بعض المؤسسات العلمية في العالم الإسلامي التي سعت إلى تحقيق فكرة الدمج بين العلوم. ولكن هذه المحاولات واجهت مشكلات في التنزيل بسبب عدم توفر الشروط الموضوعية لتفعيل الفكرة وأيضاً بسبب الاختلاف في فهم المشروع فالفكرة عادة ما تفقد خصوبتها إذا تحولت إلى خانة ضيقة تُخنق فيها الأسئلة وتُغتال فيها المبادرة. المشروع الفكري بطبعه يكره التقولب ويرفض الاستقطاب والحقيقة في تعيّنها الإنساني عادة ما تكون موزّعة بين أطراف عديدة والتمترس في إطار الثنائيات المتقابلة المتنافرة يقتل الحوار ويحدّ من إمكانية الإبداع والخروج من التخلف الموروث والتخلف المفروض.

5 ــ ضرورة تحرير الدين من التراث الديني

لكي يستعيد الدين فعاليته يجب أن يقوم المتدينون بمعركة مع أنفسهم ويستعدوا للقيام بعدد من الخطوات الجارحة، لا شك أن مخالفيهم من التيارات الأخرى لجأوا إلى التراث ينتقون منه النصوص والوقائع التي تُدينهم فأصبحوا على حذر من كل عمل يسعى لتحرير معاني الدين ممّا لحق بها من أفهام فاسدة أو بالأحرى من أفهام معبّرة عن ثقافة عصرها أكثر من كونها مُعبّرة عن جوهر الدين. ليس من المعقول أن ندعو للحرية ونستمر في الدفاع عن مفاهيم مناقضة لها ونصوص ألبوسها قداسة بدعوى أن الأمة تلقتها بالقبول، مازالت متداولة ومستخدمة في برامجنا التعليمية دون مراجعة بل نلجأ في أغلب الأحيان إلى تبريرها والدفاع عن أصحابها وكأنّهم قوم فوق التاريخ وفوق الجغرافيا حتى أصبح «المقدس الإنساني» حاجزاً أمام فهم المُقدس الإلهي (كلام الله) دون وساطة، بل مانعاً من التعامل العلمي النزيه لتفسير وتأويل المتقدّمين له.

لنأخذ على سبيل المثال، الفخر الرازي، الأصولي والمتكلم الجهبذ والمفسر المالك لناصية اللغة كما تصفه كتب التراجم، يقول في تفسيره للآية «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يتفكرون» الروم 21، يقول الرازي قوله: «خلق لكم دليل على أن النساء خلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع! كما قال تعالى: «خلق لكم ما في الأرض وهذا يقتضي ألا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف. فنقول: خلق النساء من النعم علينا، وخلقهن لنا، وتكليفهن لإتمام النعمة علينا، لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا... وأما من المعنى فلأن المرأة ضعيفة الخلق، سخيفة، فشابهت الصبي؛ لكن الصبي لم يكلف، فكان مناسب ألا تؤهل المرأة للتكليف؛ لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن؛ لتخاف كل واحدة منهن العذاب؛ فتنقاد للزوج، وتمتنع عن المحرم، ولولا ذلك لظهر الفساد» (13).

بالطبع، لا نجد من عاب عن الرازي في عصره هذا التأويل الغريب الذي أسقط به إنسانية المرأة وأسقط عنها التكليف وذلك لعمري أمر طبيعي باعتبار الثقافة السائدة في ذلك العصر ولكن أن يظل هذا الكلام على حاله ويُدرّس في علوم التفسير فتلك هي المعضلة. المشكل ليس فقط في فساد هذا القول ولكن في القيم التي يرسخها باعتباره جسر العبور لفهم النص. ويمكن أن نقيس على ذلك في مسائل جد حيوية، هل يمكن أن يكون لحديثنا عن الحرية معنى وبين أيدينا نصوص تُجرّم الحرية؟ وهل يمكن أن نحارب الإرهاب وإن كنت أفضل مصطلح الجريمة المنظمة، لأن مصطلح الإرهاب لم يُرد منه محاربة الإرهاب بقدر ما أريد منه إرهاب من ينتقد قوانين الإرهاب التي تستهدف بالدرجة الحريات العامة والخاصة، هل يمكن أن نكون ضد العنف المنظم وفي نفس الوقت ندرّس النصوص المُؤسّسة له؟

قد يقول قائل، لم تعيبون علينا وجود هذه النصوص والأقوال المناقضة للحرية والعدالة في منظوماتنا الفكرية، ألا يوجد أمثالها وأكثر في التراث الفكري الغربي؟ أكان ذلك عائقاً لتفعيل القيم الغربية؟ اعتراض وجيه ولكن غاب عنه أمر في غاية الأهمية وهو أن الغرب يتعامل مع الأقوال المناقضة

لأقواله الحاضرة وليس بالضرورة مع مناقضة لأفعاله مع غيره باعتبارها تاريخاً توقف عن صناعة الوعي العام لشعوبه. بلغة أخرى قرأ الغرب تاريخه واستخلص منه العبر وتجاوزه زمناً ووجداناً وقد ساعده في ذلك عظمة حاضره قياساً لضعف ماضيه؛ أما نحن فماضينا متلبس بحاضرنا ولعل ذلك يعود لعظمته قياساً لحاضرنا. ماضينا يتحكم فينا، ألا ترانا ننتصر للفرقة الفلانية وللمذهب الفلاني، منخرطين بحماسة فائقة في معركة فريدة من نوعها حيث يشترك فيها الأحياء والأموات. من يستمع لنقاشاتنا وحواراتنا قد يلتبس عليه الأمر فلا يدري أنحن أبناء القرن الرابع أو الخامس هجري أم أبناء القرن الواحد والعشرين؟

يجب أن نحسم هذه المعركة مع أنفسنا أولاً قبل أن يحسمها آخرون من بني جلدتنا على حسابنا ومن منطلقات وأغراض تتناقض مع منطلقاتنا وأغراضنا. نحن أولى من غيرنا بالوقوف عند ما اعوج من تراثنا وتكون لنا الجرأة والشجاعة لنقول أنّه يتناقض مع قرآننا وما صحّ من سنة نبينا عليه الصلاة والسلام. ونتوقف عن الإسراع باتهام من يقدم قراءة جديدة لقرآننا أو مراجعة مدوّناتنا الحديثية بالكفر والإلحاد. الغريب أنّنا نفعل ذلك وألسنتنا تردد أن القرآن لا تنقضي عجائبه وفي الوقت نفسه لا نسمح لأحد بالقول بأنّه قد تأمل في القرآن واستخرج منه معاني لم يتوصل لها أحد من قبله. أيتجرأ ويقول أنّه أتى بما لم يأت به علماؤنا القدامى؟ بل نعتبر عمليا ما قاله البخارى ومسلم في منزلة الوحي، لا يجوز لأحد مراجعته نقول ذلك وفي الوقت نفسه نقرأ لمسلم وصفه للبخاري بـ»أنّه مُنتحلي الحديث» (14) ونحن نتصدى لكل من يحاول أن ينقد الصحيحين مخافة أن يكون ذلك مدخلاً للتشكيك في القرآن. مالكم كيف تحكمون؟ أتجعلون الجهد البشري المُعرض بطبيعته للنقصان في مقام الوحي الذي تعهد الله بحفظه فاستعصى عن كل محاولات التحريف، قديمها وحديثها حيث قال عزّ وجلّ «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (9) الحجر. لا خشية على القرآن وإنما الخشية على أنفسنا وعلى مسؤولية الاستخلاف التي حُملناها.

إذا لم نتحلى بالجرأة العلمية الكافية للقيام بهذا العمل الذي لا نرى حرجاً في حواراتنا العلمية الخاصة من ولوجه ولكن عندما يستوجب الأمر الإعلان عن ذلك نكبكب ونرتقي أول ربوة ونتسلح بالانتظار، فإن الدين سيكون فاقداً للفعالية ومُعرضاً للعطالة بفعل خطاباتنا المزدوجة.

خاتمة

تلك هي شروط تفعيل الدين وقيمه في المجتمع كما نزعم، لقد أمضينا وقتاً طويلاً في توضيح مبادئ الدين ورسالته، وعلينا الآن أن نفكر بجدية في شروط تفعيلها في الواقع ولا يكون ذلك ممكناً في تقديرنا إلا بتوصيف صحيح للواقع والاهتمام بالإنسان مُطلقاً، بغض النظر عن انتمائه الفكري وتموقعه الاجتماعي والتصدي لمشكلات المجتمع الحقيقية والتفاعل مع كل الأفكار التي أثبتت جدارتها في هذا المجال ونترفع عن القضايا الهامشية المفتتة للجهد والمعطلة عن التفكير.

الهوامـــش :

1 ـ مع الملاحظة أن الفكر الإسلامي عموماً، بغض النظر عن الاختلاف في المنطلقات وزوايا النظر والمقاربات مازال يراوح مكانه منذ قرنين من الزمن أو يزيد، غارق في مشكلات التخلف ومشكلات التحديث القسري.

2 ـ أهل الأبّهة، من أصحاب القلم وأصحاب المال وأصحاب الشوكة، ولا أستثني نفسي بحكم المقام لا بحكم الحال، يخشون أن يفقدوا مواقعهم فيفقدوا معها التمرغ الناعم في "أوحالها" الحريرية. علماء رحّل ولكن على شاكلة جديدة، يجوبون العالم براً وبحراً وجواً، ينتقلون من مؤتمر إلى مؤتمر في الفنادق الفاخرة وفي القاعات المكيفة برداً وسلاما، ودفئاً وآمانا. يتكلمّون عن الحرية وعن العدالة وعن كل الأشياء الجميلة، جميلة مثل الأحياء الفاخرة التي ينزلون بها، فهم لا يعرفون عن الأهوال التي عاشها من أصابه ضيق من العيش أم من دارت عليه طاحونة الفساد.

3 ـ لا شك أن جدلاً طويلاً صاحب مبدأ الشورى الذي سرعان ما سُحب منه الطابع الإلزامي ليتحول إلى مجرد نصيحة فزهد العقل في البحث عن كيفية تفعيله وكان بحكم الحال مدفوعا نحو الضمور لا نحو الظهور.

4 ـ واختزلت نظرية العدل في الدعوة إلى الصدقة والإحسان وبالرغم من أن مشكلة التفاوت الاجتماعي عادت لتفرض نفسها بقوة مع ظهور الفكر الاشتراكي إلا أن الربط بين الاشتراكية والإلحاد والسياسة القمعية التي انتهجتها الأنظمة الشيوعية لم يساعدا على التفاعل الإيجابي مع الأطروحات الاشتراكية المتعلقة بكيفية محاربة الفقر والخصاصة.

5 ـ تكريم الإنسان تكريم إلهي، أسَّس له القرآن ولكن منظومة حقوق الإنسان تطورت في الغرب ولم تتطور في فضاء الفكر الإسلامي ومع ذلك ظل الغرب متمدنا مع نفسه متوحشاً مع غيره.

6 ـ أبو يعرب المرزوقي، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، موازنة بتاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 1912) ص. 276.

7 ـ علي وافي عبدالجواد، في تقديمه للمقدمة، 364/365.

8 ـ إمام زكرياء بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، تونس، الخرطوم، الدار التونسية للكتب، 1995.

9 ـ تُعتبر هزيمة العقل أمام الغريزة وهزيمة الأفكار أمام الأشياء وهزيمة القيم أمام المنافع، أكثر النتائج كارثية على الحياة الإنسانية.

10 ـ علي شريعتي، أصالة الإنسان (بيروت: دار الأمير، 2001) ص.55

11 ـ المقدمة: مصدر سابق، ص436.

12 ـ في دراسة بعنوان "العلماء بين العجز النظري والتهميش الواقعي" تعرضنا فيها للأسباب التي جعلت النخبة التقليدية التي رفضت في اتجاهها الغالب التحديث، كانت سبباً في إنتاج أشكال من الحداثة المشوهة والتي تعكس بدورها حالة الانفصام التي عاشها أغلب روادها.

13 ـ التفسير الكبير 25 /97.

14 ـ صحيح مسلم، مسلم النيسابوري، ج 1 ص 22.

وقد تكلم بعض منتحلي الحديث من اهل عصرنا في تصحيح الأسانيد وتسقيمها بقول لو ضربنا عن حكايته وذكر فساده صفحاً لكان رأيا متيناً ومذهباً صحيحاً إذ الاعراض عن القول المطرح أحرى لإماتته واخمال ذكر قائله وأجدر ألا يكون ذلك تنبيها للجهال عليه غير أنا لما تخوفنا من شرور العواقب واغترار الجهلة بمحدثات الامور وإسراعهم إلى اعتقاد خطأ المخطئين والاقوال الساقطة عند العلماء رأينا الكشف عن فساد قوله ورد مقالته بقدر ما يليق بها من الرد أجدى على الأنام واحمد للعاقبة إن شاء الله.

وزعم القائل الذى افتتحنا الكلام على الحكاية عن قوله والإخبار عن سوء رويته أن كل اسناد لحديث فيه فلان عن فلان وقد أحاط العلم بأنهما قد كانا في عصر واحد وجائز أن يكون الحديث الذى روى الراوي عمن روى عنه قد سمعه منه وشافهه به غير أنه لا نعلم له منه سماعاً، ولم نجد في شيء من الروايات أنهما التقيا قط أو تشافها بحديث ان الحجة لا تقوم عنده بكل خبر جاء كهذا المجيء حتى يكون عنده العلم بأنهما قد اجتمعا من دهرهما مرة فصاعداً أو تشافها بالحديث بينهما أو يرد خبر فيه بيان اجتماعها وتلاقيهما مرة من دهرهما فما فوقها، فإن لم يكن عنده علم ذلك ولم تأت رواية تخبر أن هذا الراوي عن صاحبه قد لقيه مرة وسمع منه شيئاً لم يكن في نقله الخبر عمن روى عنه ذلك والأمر كما وصفنا حجة وكان الخبر عنده موقوفاً حتى يرد عليه سماعه منه لشيء من الحديث قل أو كثر في رواية مثل ما ورد.

وهذا القول يرحمك الله في الطعن في الأسانيد قول مخترع مستحدث غير مسبوق صاحبه إليه ولا مساعد له من أهل العلم عليه وذلك أن القول الشائع المتفق عليه بين أهل العلم بالأخبار والروايات قديماً وحديثاً أن كل رجل ثقة روى عن مثله حديثاً وجائز ممكن له لقاؤه والسماع منه لكونهما جميعا كانا في عصر واحد وإن لم يأت في خبر قط أنهما اجتمعا ولا تشافها بكلام، فالرواية ثابتة والحجة بها لازمة إلا أن يكون هناك دلالة بينة أن هذا الراوي لم يلق من روى عنه أو لم يسمع منه شيئاً فأما والأمر مبهم على الإمكان الذى فسرنا فالرواية على السماع أبداً حتى تكون الدلالة التي بينا فيقال لمخترع هذا القول الذى وصفنا مقالته .. إلخ كلامه.

a f k a r

القرية الكونية

كيف يؤثـــــــر فينـــا الإعـــــلام؟

د.هشام المكي hich.elmakki@gmail.com // باحث متخصص في الإعلام والاتصال

(تأملات فكرية في اشتغال الوسائط)

استعمل مارشال مكلوهان مصطلح القرية الكونية، ليعبر عن التحولات الجديدة التي تحدثها وسائل الإعلام والاتصال في الحياة اليومية، حيث اختزلت المسافات البعيدة، وقلصت الزمن ليصبح لحظة آنية، وعززت ترابط الكوكب بأطرافه البعيدة؛ لكن في مقابل ذلك، تنامت الخلافات الإثنية وأصبحت أكثر حدة...

وعليه، سنُخصص هذه الصفحة، للتأمل في أنماط وأشكال هذا التحول الذي أصاب عمق الحياة اليومية، وتحليل آثاره الاجتماعية والثقافية والفلسفية والأخلاقية، إنه تفكير في ماهية سكان هذه القرية الكونية وطبيعة روابطهم الاجتماعية.

من الأخطاء الشائعة بين كثير من الناس، أن الإعلام يؤثر بشكل سلبي في الأطفال والمراهقين، في حين يبقى الكبار في مأمن عن تأثير الإعلام؛ ومرد هذا التصور هو أننا نحصر تأثير الإعلام في المضامين العنيفة والإباحية، لذا نعتبر أن الصغار لا يملكون النضج الكافي للتعامل مع هذه المضامين. غير أن تأثيرات الإعلام أكثر تنوعا وعمقا مما نتوهم. فماهي تأثيرات الإعلام؟

إن تأثيرات وسائل الإعلام عديدة، لذا سأعرض أهمها نقلاً عن «ستيوارت برايس» مع التصرف فيها وشرحها (1):

التنشئة الاجتماعية:

أصبحت وسائل الإعلام إحدى وسائل التنشئة الاجتماعية الأساسية، إضافة إلى مؤسسات التنشئة الاجتماعية التقليدية: الأسرة، المدرسة، المجتمع... حيث تساعد وسائل الإعلام على دمج الأفراد في السياق الاجتماعي، من خلال التقديم الإيجابي للمعتقدات والسلوكات التي تنسجم مع توجهات المجتمع، وتزود وسائل الإعلام الأطفال بالقيم والتوجهات والمعارف التي تشكل علاقتهم بالواقع الاجتماعي، إلى جانب الأسرة والمدرسة.

ونظراً للجمود الذي تعرفه أساليب التربية في الأسرة والمدرسة، واعتمادهما على وسائل تلقينية تقليدية، فإن الإعلام قد يصبح أهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية، بفضل تنوع أساليبه وجاذبيتها وتوجهه للجوانب النفسية والعاطفية لجمهوره... في هذه الحالة، ينبغي أن نعي جيداً أن أي تعارض بين القيم الأسرية التربوية والقيم المروجة إعلامياً سيحسم على الأرجح لصالح الإعلام!

الضبط الاجتماعي:

يصف هذا التأثير نتيجة ما تقوم به وسائل الإعلام لتأييد النظام الاجتماعي القائم، والحفاظ على الوضع الحالي من خلال تبرير الاختيارات السياسية الراهنة، أو الدعوة إلى الاعتدال في الرأي، ودعم قرارات السلطة. وهذه الوظيفة تشتغل بشكل دائم ومستمر، بحيث يمكن اعتبارها «وظيفة وقائية»، من خلال العناية الفائقة بصورة الواقع وصورة السلطة في الإعلام العمومي خصوصاً.

ترتيب الأولويات:

من المعلوم أن أي فرد في المجتمع المغربي، يصادف يومياً العديد من المشاكل «الصغيرة» منذ خروجه من البيت في طريقه إلى الدراسة أو العمل: أحياء غير مجهزة، غياب الأرصفة أو الإنارة، طرق غير معبدة، وسائل نقل عامة غير كافية يضطر معها إلى الانتظار مطولاً، حافلات في حالة سيئة لا تحفظ كرامته، بيروقراطية إدارية متعبة... لكن الغريب في الأمر، أن النقاشات التي تجمع بين الناس في الفضاءات العامة لا تطرح نهائياً مثل هذه المشاكل التي تلتصق بالمعيش اليومي، بل تجد الناس في الغالب يناقشون قضايا «دولية» تتعلق بفريق كرة قدم، أو نجم غنائي...

وبالعودة إلى الإعلام العمومي على سبيل المثال، تجده يجعل من امتحانات البكالوريا قضية وطنية، فيصور الأمهات الحيارى والتلاميذ الآملين بمستقبل أفضل.. وكأن البكالوريا أصعب الامتحانات بإطلاق، فيستدعى الأطباء النفسيون لتقديم نصائح الدعم النفسي، واختصاصيو التغذية لاقتراح أغذية «الذكاء والذاكرة».

فإذا انقضت الامتحانات، توجه الإعلام العمومي إلى طقوس رمضان، بدءا بأسواق التوابل والتمور، وانتهاء بأسرار الصيام الصحي وأفضل الوجبات الرمضانية. فإذا انقضى رمضان، توجه الإعلام نحو العطلة الصيفية، ملحاً على المصطافين لالتزام النظافة، ومستجوباً مرتادي الشواطئ والغابات ومقارنا بينهم. فإذا مضى الصيف وانقضى، فإن عيد الأضحى على الأبواب، فتقصد الكاميرات الأسواق البعيدة، لتمتع أعيننا بالأكباش السمان، ويطل علينا الأطباء بنصائحهم الثمينة، والجزارون بتقنيات الذبح المحترفة.

وهكذا تحدد لنا وسائل الإعلام القضايا والأحداث التي ينبغي لنا التركيز عليها والاهتمام بها، وهي ليست القضايا التي تهمنا بالضرورة، لكننا نجد أنفسنا دون وعي منا حبيسي دوائر الاهتمام التي يرسمها لنا الإعلام. ويُعتبر هذا التأثير من العوامل المساعدة على التنشئة الاجتماعية، وبشكل أكبر، على الضبط الاجتماعي: إذ تعمل وسائل الإعلام والاتصال على تضخيم كثير من القضايا الثانوية حتى تصير قضايا أساسية تشغل بال الرأي العام، وتستدر اهتمامه ونقاشاته؛ في حين يتم تهميش قضايا قد تكون أساسية ولها تأثير مباشر على واقع حياة الناس.

الذعر الأخلاقي:

يقصد بالذعر الأخلاقي تلك التأثيرات التي يُفترض أن تنشأ عندما تقدم وسائل الاتصال جهة ما، أو جماعة فرعية، أو ثقافة فرعية، على أنها خطيرة. ونتيجة لتكرار ذلك التقديم، يبدأ المجتمع تدريجياً بربط كل الحوادث السلبية بتلك الجهة. ولعل خير مثال على هذا النوع من التأثير ما يحدث في

أوروبا مثلاً من ربط الأزمة الاقتصادية وتفشي البطالة بوجود المهاجرين في بعض البلدان الأوروبية، أو المسارعة إلى لوم المسلمين ووصمهم بتهمة الإرهاب إثر أي حدث إجرامي يقع في البلدان الغربية.

تغيير الاتجاه:

غالباً ما يرتبط هذا النوع من التأثيرات بالمجال السياسي؛ حيث تعمل وسائل الاتصال الجماهيري على إقناع جمهورها بتغيير قناعاته واتجاهاته السياسية. رغم أن بعض الباحثين (2) يعتبرون أن وسائل الاتصال الجماهيري تعمل على دعم الاتجاهات الموجودة أصلاً، أكثر من أن تغيرها إلى اتجاهات جديدة، حيث يعتبرون أن تأثيرها لا يعدو إحداث تعديلات طفيفة في اتجاهات الجمهور.

تغيير السلوك:

نتيجة لنجاح وسائل الاتصال الجماهيري في تغيير طريقة التفكير ومعايير التقييم عند جمهورها، يسلك الجمهور بطرق مختلفة عن السابق، نتيجة للمعلومات الجديدة التي اكتسبوها من وسائل الاتصال، أو نتيجة لنجاح هذه الأخيرة في إقناعهم بتغيير موقفهم من قضية معينة. وأُمثل لهذا الأمر باكتساب بعض العادات الصحية الجديدة نتيجة مشاهدة برنامج ما، أو الإقلاع عن استعمال مادة ما إثر التحذير من أخطارها الصحية في نشرة الأخبار مثلاً...

على العموم، تنحصر تأثيرات وسائل الاتصال الجماهيري في ثلاثة أنواع أساسية: فهي إما تخلق اتجاهات جديدة. أو تدعم اتجاهات سائدة وموجودة أصلاً. أو تغير اتجاهات موجودة. أما مجالات التأثير فهي ثلاثة أيضاً، إذ قد تعمل وسائل الاتصال الجماهيري على تغيير معلومات المتلقي، أو تغيير اتجاهاته ومواقفه، أو تغيير سلوكه.

لكن السؤال الذي ينبغي أن نجيب عنه هو: كيف يؤثر فينا الإعلام؟ أي ما هي الآلية التي يعتمدها حتى تصبح كل التأثيرات السابقة ممكنة؟

أعتبر أن الإعلام ينجح في التأثير فينا من خلال استراتيجية مزدوجة، تقوم بداية على جعل عقل المتلقي في وضعية استرخاء لأطول فترة ممكنة بحيث تتراجع وظائفه النقدية، ويصبح أقرب إلى الاستهلاك المباشر، وسنعود إلى هذا الأمر بتفصيل في مقال مقبل حول الإشهار التجاري ومنطقه.

أما الأمر الثاني، فيتعلق أساساً بطبيعة الإدراك ذاتها؛ إذ تطور مفهوم الإدراك عبر الكثير من المدارس (3)، ليتبلور تصور جديد له مع نظرية الإدراك الجديدة، إذ يُلاحظ الباحث المغربي بناصر البعزاتي أن هذه النظرية تؤكد «أن الإدراك، مثل كل الأفعال المعرفية، ليس وظيفة فسيولوجية فحسب، بل هو نشاط تتفاعل فيه عوامل ثقافية متشعبة. فالذات المدركة تنتمي إلى سياق ثقافي واجتماعي، وتتأثر به، كما تتأثر بالذاكرة الجماعية التي تميز المجموعة البشرية التي تنتمي إليها؛ ولا وجود لفعل إدراكي خارج الذات» (4).

فالإدراك لم يعد مجرد نقل أمين لما في الواقع الخارجي، بل أصبح موسوماً بالبصمة الشخصية للمدرِك، حيث تساهم الخبرات والحالة النفسية للمدرك وقدراته العقلية في صياغة الشكل الذي يدرك به العالم. إذ يقول كومبرتش:» العين البريئة أسطورة» (5)، كما يضيف فريدمان قائلاً: «إن الناس يتجهون إلى رؤية ما يتوقعون رؤيته، وإلى أن يقعوا تحت تأثير عدة عوامل دقيقة في تلك الوضعية، وأن يغيروا

اختياراتهم تبعا للمعلومات اللاحقة. إننا نؤول العالم بواسطة أعضائنا الحسية، وآلياتنا الإدراكية؛ لكن ليست هناك أي ضمانة لتكون تأويلاتنا انعكاسات وفية للعالم الخارجي» (6).

هذه الطبيعة المركبة للإدراك التي يقرها فريدمان، تدفعنا للحديث عن نموذج إدراكي؛ ونقصد به ذلك النظام الذي يدرك الإنسان من خلاله العالم، فهو «خريطة إدراكية تبقي وتستبعد» (7)، إنه نظام التأويل المتبع، إذ يضيف بناصر البعزاتي مستنتجاً: «يتم فعل الإدراك إذن كعملية يضع فيها الفرد عناصر الموضوع المدرَك في شبكة من العلاقات الزمانية والمكانية والسببية. ولذلك فإن كل فعل إدراكي متلازم مع فعل تأويلي لا يفارقه؛ ومن الخطأ الحديث عن نشاط إدراكي خارج أي تأويل. وهذا الأخير يكون بحسب ما يتهيأ له الفرد من كفاءة وخبرة» (8)).

لأجل كل ما ذكرناه حول طبيعة الإدراك التركيبية التأويلية، جاز لنا أن نعتبر أن التعرض للمضامين الإعلامين يزودنا برصيد من الخبرات البصرية، والتصنيفية والتقييمية، تسمح ببناء نموذج إدراكي معين، ونظام تأويلي للعالم. وبالتالي لا نصبح فقط عرضة للتأثيرات الإعلامية، بل نكون بالتدريج شخصية إدراكية منسجمة مع منطق الإعلام، بل وندرك الواقع وذواتنا، ونحدد مواقفنا واتجاهاتنا تبعا لنظام التأويل الإعلامي للوجود والذات والواقع.

ولعل هذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد أصلاً أننا في منأى عن تأثيرات الإعلام، وهو توهم يؤكد أننا منغمسون أصلاً في منطق الإعلام وننظر إلى العالم من خلاله!

الهوامـــش :

1 - Price (Stuart), Media Studies, Pitman Publishing, 1993.

2 ـ بوساطة عن: عبد الرحيم درويش، مقدمة إلى علم الاتصال، ص: 183. وبتصرف

- أمثل لهم بـ: إسماعيل علي سعد، الاتصال والرأي العام: مبحث في القوة والإيديولوجية، ط 2، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1981.

3 - لا يتسع المجال لذكر كل المدارس التي اهتمت بتعريف الإدراك ودراسته، لكننا نذكر نموذجين نعتبرهما الأهم والأقرب زمنا، ونقصد مدرستي السلوكية وسيكولوجية الشكل؛ إذ ترى الأولى أن الأفكار حصيلة ردود أفعال على مؤثرات يبثها العالم الخارجي، بينما أضافت الثانية أن العقل يفرض نظاما معينا على مواضيع الإدراك.. لمزيد من التفصيل، أنظر مثلا:

- جون ر.سيرل، العقل: مدخل موجز، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ع 343، سبتمبر 2007.

- Freedman, Jonathan L, Introductory Psychology, 1978, Addison-Weseley Publishing Company, Toronto, 1982.

- Anderson, Jhon R ,The Architecture of Cognition, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts and London, England, 1983.

4 - بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية، ط1، 1999، دار الأمان، المغرب / المركز الثقافي العربي، ص 231.

5 - Gombrich, E, H. Art and Illution, 1960, Phaidon Press,Oxford, 1989; p 251.

6 - Freedman, J L. Introductory Psychology , p 56.

7 - عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، ط3، 2001، ص: 230.

8 - بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص: 235.

a f k a r

ترجمات

جلسة حوارية مع فريدريك لونوار حول تدريس الفلسفة للأطفال

لحسن الصديق *esseddyq@yahoo.fr* // مترجم وباحث، المركز الجهوي للتربية والتكوين، بني ملال

تقديم المترجم: استعرض فريديريك لونوار (*) في هذا الحوار (**) مشكلة الدوغمائية والتعصب الديني، كمصدرين من مصادر الإرهاب، وكمشكل أساسي يؤرق المجتمعات الأوروبية بصفة عامة، والمجتمع الفرنسي بصفة خاصة. واعتبر الفيلسوف لونوار أن هذا الداء يجب اقتلاعه من الجذور من خلال التركيز على أحد العوامل الأساسية المساهمة في بناء شخصية المواطن. يتعلق الأمر بالتربية، وبشكل خاص التربية خلال مراحل الطفولة. لهذا يقترح لونوار تجربة مهمة دشنها منذ سنوات، تتمثل في الاشتغال مع الأطفال عبر ورشات فلسفية تتيح النقاش الفلسفي بين الأطفال، على النحو الذي يساعدهم في تنمية الروح النقدية، واحترام الغير وتقديره والإنصات إليه. وقد اشتغل الفيلسوف مع عينات متنوعة من أطفال العالم من ثقافات مختلفة، واستنتج وجود عقل كوني لدى أطفال العالم يجب الحفاظ عليه من التعصب الديني والإيديولوجي، وذلك من خلال توسيع مجال تجربة الأوراش الفلسفية.

بعد روايتكم «قلب البِلَّوْر» الصادرة سنة 2015، التي كانت موجهة إلى الأطفال على الخصوص، خصصتم كتابكم الأخير لموضوع التربية. هل قررتم أن تختموا بتحليل الإشكالية الدينية والروحية؟

لم أقرر أن أجعله ختاما بقدر ما حاولت أن أجعل منه أقل ما يمكنني فعله. فقد ركزت مجهودي خلال العشرين سنة الماضية على دراسة وتحليل الأديان، وكنت في نفس الوقت مهتما بمواضيع أخرى وخاصة موضوع التربية. وقد تركت البحث في مجال الأديان لأتفرغ لهذا التوجه الجديد. لا أرغب في الانغلاق في تخصص «خبير في علم الأديان»، رغم أنه موضوع مازال يستهويني، ولا أستبعد العودة للكتابة فيه.

كيف تولدت لديكم هذه الاهتمامات بالأسئلة المرتبطة بالتربية؟

أعتقد أن التربية مفتاح كل شيء، فإذا أردنا تكوين مواطنين، أي تكوين كائنات بشرية فعالة ومسؤولة، فيجب أن نبدأ العمل منذ الطفولة، فخلالها يتم تحديد كل شيء. (***) ومن المهم جدا أن نعرف أن الأطفال يتعلمون التأمل الذاتي والتعاون مع الغير وتطوير التفكير النقدي. وينبغي أن تخصص برامج التربية على المواطنة مجالا لإدماج تدبير المشاعر والانفعالات وتنمية الأفكار عند الأطفال. وتعتبر فكرة الأوراش الفلسفية لتنمية التفلسف عند الأطفال وسيلة فعالة في هذا المجال.

لا يتعلق الأمر بتدريس الفلسفة، كما هو الأمر بالمرحلة الثانوية والأقسام الإشهادية للباكالوريا

اعتماداً على مفاهيم وأعلام فلسفية، بقدر ما يتعلق بتعلم الأطفال كيف يتفلسفون عبر طرح أسئلة أساسية عليهم، تدعوهم إلى الحوار والنقاش فيما بينهم، والإنصات إلى بعضهم البعض، وخلق ظروف وأجواء للحوار الديمقراطي يتيح الفرصة للإنصات والتعبير عن الرأي، وتجاوز ما يرونه في مجتمعاتنا اليوم، حيث يطلق الأشخاص العنان لمعتقداتهم وآرائهم وانفعالاتهم في وجه الغير بشكل مباشر.

أنتم شخصياً، ما هي الذكريات التي احتفظتم بها عن سنوات تمدرسكم؟

كانت عبارة عن كوارث! لقد عشت تجربة النظام التعليمي الفرنسي باعتباري أحد خريجيه. إنه نسق نفعي بشكل كبير، حيث يتم تعليم قواعد اللغة واللغات الأجنبية والرياضيات... ويظل الطفل طوال الوقت متلقيا سلبياً، إذ يتلقى قدراً معيناً من المعلومات. وأعتقد أن مؤسسي المناهج البيداغوجية (ماريا مونتيسوري، ستينر..) قد وضعوا أصابعهم على موطن الخلل في النظام التعليمي، من خلال الأطروحة القائلة: إننا نتعلم ونتطور أكثر عندما نكون فاعلين. فمع تجربة الأوراش الفلسفية يكون الطفل فاعلاً، فهو الذي يتأمل ويتفلسف: نطرح عليه السؤال أو ننطلق من نص فيقول لنا ما يفكر فيه بصدد هذا السؤال أو النص. ورغم صغر سن الأطفال فقد استطاعوا بناء تفاعلات إيجابية ومهمة وقد شجعني ذلك كثيراً. ولم يزدد اهتمامي بالتعليم إلا بعد أن اكتشفت الفلسفة واقتنعت بقولة مونتاني «رأس مكوَّن ومبني أفضل من رأس ممتلئ».

هل تعني بذلك أن من مهمات المدرسة أن تمرر رسائل إضافة إلى عملية التعليم كما هي حالتها اليوم؟

يجب الجمع والتوليف بين الاثنين، بمعنى آخر، إن على المدرسة أن تدمج التدريس وفق الديداكتيك التقليدية مع تعلم الكينونة (تدبير المشاعر والانفعالات والتأمل الذاتي) إضافة إلى التعايش مع الغير واحترامه عبر الحوار الديمقراطي. إننا نجد هذا متضمناً في برامج المدرسة الفرنسية: حيث أن البرامج الدراسية تتضمن توجيهات للمدرسين بأن يخصّصوا حيزاً زمنياً للأنشطة حول التربية الأخلاقية والتربية على المواطنة ومبادئ التفكير الفلسفي. غير أنه قليلاً ما يتم إنجاز ذلك من طرف المدرسين لأنهم لم يتلقوا تكويناً من أجل ذلك. وقد كان هذا هو الأساس الذي انطلقت منه فكرتي حول بناء منهج عبرت عنه في كتابي، وعبر الدورات التكوينية التي أقدمها لفائدة المدرسين حول الأوراش الفلسفية.

ما هي في نظركم القيم الأصيلة التي ينبغي تمريرها للأطفال؟

لا يتعلق الأمر بتمرير قيم بقدر ما هي عملية تفكير حول القيم، وذلك من خلال تشجيع الأطفال على التفكير بأنفسهم ومنحهم الثقة في ذواتهم، إذ نجد الأطفال غالبا ما يعتريهم الخوف والشك في قدرتهم على التفكير. إن القيمة المضافة التي يمكن تسجيلها تتعلق بالفكرة التالية: «من المهم جدا أن تكون لدي ثقة في ذاتي لأطور فكري الخاص».

ففي تجربة الأوراش الفلسفية، غالباً ما نلاحظ أن الأطفال الذين لا يتكلمون داخل الفصول الدراسية يبدؤون في التعبير عما يفكرون فيه لأننا داخل الأوراش نمنحهم إمكانية فعل ذلك. لقد سمعت

من الكثير من المدرسين أنهم «اكتشفوا أطفالاً كانوا يعتبرونهم (غير جيّدين)، باعتبار أنهم كانوا غير جيدين فقط في المواد الكلاسيكية. وبالتالي فإن هذا الفضاء يمكِّن من إبراز قدرات الأطفال على التفكير بعمق».

أثناء تأطيركم لورشات التأمل وممارسة التفلسف، اشتغلتم مع أطفال من أوساط وثقافات مختلفة بفرنسا وخارجها. هل يؤثر هذا الاختلاف الثقافي بين الأطفال على قدرتهم على التفكير والتأمل الفلسفي؟

قد نلاحظ تأثيراً لكنه ليس كبيراً. ففي أبيدجان، وخلال الملتقى الثامن بباريس، لاحظنا أن الأطفال قد عبَّروا عن السعادة وعن النجاح بنفس الطريقة: إنه الحب أولا، أن يحس الطفل أن محيطه جيد، وأن يكون له أصدقاء وأن يفعل ما يحب، وأن يشعر أنه مهم بالنسبة للآخرين. وليس من الضروري أن تكون لديه نقود كثيرة. ولاحظنا أن لدى الطفل ميولا كبيرة للعب في مختلف جوانب الحياة. لقد عبّر أحد الأطفال عن ذلك بقوله: «إننا نجد في كل مكان أناساً أغنياء وليسوا سعداء، ونجد أشخاصاً فقراء لكنهم سعداء». كما استنتج الأطفال أنه لا بد من التوفر على مسكن ومصاريف للتمدرس والكهرباء، وأنه عبر امتلاك هذا الحد الأدنى، يمكن أن نكون سعداء.

هناك إذن شكل من الحكمة الكونية مشتركة بين أطفال العالم؟

بالتأكيد، هناك «عقل كوني» كما وصفه مفكرو عصر الأنوار، فالأطفال يتوفرون على نفس القدرة على استعمال العقل وملاحظة الكون، وعلى استخلاص نتائج تكون في الغالب متقاربة. إن هذه الحكمة الكونية لا يمكن حصرها في الطفولة فقط، بل تنطبق على النوع البشري بصفة عامة وتظهر ابتداءً من سن الرشد.

في سياق الهجمات الإرهابية، كيف يمكن تنمية فكر المرونة والتسامح لدى الأطفال؟

لقد لاحظت خلال فترة الاشتغال هذه أنه كيفما كان الموضوع الذي تتم إثارته للنقاش، فإن طفلاً على الأقل يثير موضوع الإرهاب. فعندما فتحنا النقاش في موضوع العواطف مثلا أشار الأطفال إلى الخوف الذي أحسوا به أثناء تنفيذ الهجمات الإرهابية. وعندما يثار موضوع السعادة، يشير بعضهم إلى أن «الإرهابي يحس بالسعادة في قتل الناس، لهذا لا يمكن القول إن السعادة كافية، بل لا يجب أن تؤدي سعادتنا إلى إلحاق الأذى بالآخر». الأطفال في حاجة كبيرة إلى الإحساس بالوحدة فيما بينهم كما أنهم يتميزون بنوع من الوضوح والشفافية. فبالنسبة لهم «الإرهابيون ليسوا كائنات فضائية بل هم بشر مثلنا، يفعلون أشياءً غريبة لكنهم يفعلون ذلك من أجل تحقيق العدالة». وقد حدث أنه خلال أيام الهجمات الإرهابية لبروكسل، كنت بمدينة مولانبيك (Molenbeek) البلجيكية، وكنت أقوم بتنشيط ورشات للتأمل الفلسفي مع أطفال أغلبهم من المسلمين. وقد أدانوا تلك الأعمال، وعبَّروا عن ذلك بالقول: «إنه أمر فظيع، كيف يعتقدون أنهم سيدخلون الجنة بقتل الأبرياء؟». «إنهم سيدخلون جهنم جميعاً». فمن الأكيد أن هؤلاء الأطفال المسلمون تلقوا تربية تتأسس على احترام الغير.

بالتأكيد، ما هي النظرة التي يكونها الأطفال حول الدين؟

بمدينة مولانبيك، والتي تتوفر على عدد كبير من المسلمين، تلقى الأطفال تربية دينية كبيرة، ويمتلكون نظرة إيجابية حول الدين. ونفس الملاحظة يمكن تسجيلها حول أطفال المدرسة الكاثوليكية (Féne-lon Sainte-Marie). وبصفة عامة يمكن القول أن الأطفال المُتمدرسين بالتعليم الخاص تتكون لديهم نظرة إيجابية عن الدين، عكس أولئك الذين يدرسون بالتعليم العمومي والذين نجد لديهم نظرة سلبية. فالرأي المهيمن هو أن الدين مرتبط بالعنف، وأتذكر أثناء ورشة بمدرسة عمومية بكورسيكا، حيث نجد هذه الفكرة مهيمنة على أذهان الأطفال قد أجاب أحدهم الجواب التالي: «طبعاً، لكن هناك رسالة للسلام داخل الأديان»، وأضاف قائلاً: «إن الأديان لا تأمرنا بقتل الناس».

ما الذي أثار اهتمامكم أكثر في هذه التجربة على الميدان؟

جو الحماس الذي أعيشه مع الأطفال خلال ورشات الاشتغال جعل هذا العمل محبوباً لديهم، مما جعلهم يستمرون في ممارسة بعض الأنشطة التي نقوم بها داخل الورشة في منازلهم، إذ تعلموا كيف يدبرون مشاعرهم وانفعالاتهم بشكل إيجابي، وتعلَّموا التركيز. لقد استفادوا من هذه الأنشطة أكثر مما كنت أتصور، وإلى جانب ذلك فقد اكتسبوا اللغة بشكل فعال. وقد أذهلني مستوى الذكاء لديهم. ففي كورسيكا، وأثناء إدارتي لورشة مع الأطفال في سن الثامنة حول موضوع السعادة، استنتج أحدهم بسرعة «أن كوني سعيد معناه أن أستطيع تلبية رغباتي». وطلبت منهم بعد ذلك: «هل تظنون أنه بإمكاننا تلبية جميع رغباتنا؟»، فأوضح بعضهم أن ذلك غير ممكن، لأننا نكون دائما غير راضين عن أنفسنا، فهناك دائما مواضيع جديدة لرغباتنا لا تنقطع». واستنتج من ذلك أننا لكي نكون سعداء، لابد أن نكون راضين بما لدينا. لم أكن أتوقع أن يكون الأطفال من مثل سنهم قادرين على صياغة مثل هذا الموقف بهذه الطريقة. وهو الأمر الذي جعلني أتوجه إلى الطفل «جوليان»، وأسأله عن معنى السعادة فأجابني: «أعتقد أن السعادة تتمثل في مجرد الوجود في هذا العالم». وهو موقف لم يستطع الفيلسوف سينيكا بناءه بمثل هذا الوضوح والصراحة.

قررتم تدشين هذه الخطوة بتأسيس منظمة مهتمة بتعزيز ممارسة التأمل والتفلسف بالمدرسة: منظمة (SEVE). ما الدور الذي سوف تضطلع بالقيام به؟

سيكون دورها مزدوجاً. فمن جهة ستكون منظمة (SEVE) تحت لواء أسس الدولة الفرنسية، وستبحث عن محاولة تنظيم وتشبيك والتعريف بالمنظمات والجمعيات التي تهتم بتطوير إبداع الطفولة وتطوير ذكائها. ومن جهة أخرى سنقوم بخلق تكوينات على مجموع التراب الفرنسي وبالعالم الفرانكفوني، ليتمكن المدرسون والمكوِّنون من تعلم تقنيات وآليات تدبير الورشات الفلسفية، مع العلم أن هذه التكوينات ستكون مجانية لأن تمويلها سيكون من طرف (SEVE) (****)، ومن طرف مارتن روسل آدم (Martine Roussel Adam)، ومن طرفي أيضاً. وسندعو المقاولات والأشخاص لمساعدتنا ودعم هذه الخطوة. كما ننوه بأننا تلقينا دعما مهما في هذه المبادرة من طرف عبد النور

بيدار المفتش العام للفلسفة، ومن طرف وزير التربية الوطنية.

هل أنتم على يقين أننا قادرون على الخروج من هذه الأزمة التي نمرُّ بها؟

هناك مؤشرات تدعو إلى القلق، لكن في نفس الوقت لدينا مؤشرات تبعث على الأمل. يمكن أن نذكر من الأولى الصدام الثقافي الذي يكون وراء تأجيج الصراعات والمواجهات ذات الطبيعة الدينية بين الأشخاص الجماعات، إضافة إلى الكوارث الايكولوجية والتصدعات الاجتماعية وغياب العدالة في المجتمعات المتطورة، بالإضافة إلى صعوبات إعادة تشكيل المجتمع الفرنسي.

أما بواعث الأمل فتتجلى في وجود عدد مهم من الأشخاص يتحركون ويسعون إلى تأسيس جمعيات ومنظمات ومدارس بديلة. وأعتقد أنه خلال الفترة الأخيرة يوجد كثير من مؤشرات الأمل التي تبعث على التفاؤل، وعلى المدى البعيد، إذا استطعنا تطوير تجربة الأوراش الفلسفية في جميع المدارس، فبإمكاننا تغيير العالم خلال جيل واحد. وأنا على يقين أننا إذا جعلنا الأشخاص واعين ومسؤولين منذ الطفولة فيمكننا تغيير العالم، وسنكون على يقين أنهم لن يكونوا ضحايا للاستهلاك الأيديولوجي والتعصب الديني، وهما العاملان الأساسيان المهدمان والمدمران للقيم الإنسانية.

في آخر حياته صرح (Talleyard) (1754-1838) بهذه الجملة ذات الدلالات البليغة بخصوص ابنته التي تبناها: «أحكي لها أشياء لا تعرفها، وقالت لي أنني لا أعرف شيئا». ما هي خلاصة تجربتكم خلال مدة اشتغالكم مع الطفولة؟

إننا حينما نكون مع الأطفال في هذه الأنشطة، فإنهم يُعيدوننا إلى ذهنية الطفولة، وأمام هذه الدهشة نلمس التساؤل والفكر المنفتح. فعندما نستمع خلال ساعات لحكمة الأطفال نجد أنفسنا قد اكتشفنا مسارات للبحث ونقطا للتأمل لم تكن لتخطر ببالنا من قبل. علاوة على ذلك، نجد لدى الأطفال ابتهاجاً بالحياة سرعان ما يتم افتقاده مع تقدم السن. وعندما تنجز ورشة تأمل فلسفي مع الأطفال، فأنت على يقين أنك ستذهب إلى بيتك مبتهجاً، لأنهم يمتلكون حماساً وطاقة خارقة.

الهوامـــش :

* فيلسوف فرنسي مهتم بدراسة الأديان والتربية والتكوين. أسس مع أحد زملائه مؤسسة مهتمة بتنمية القدرات على تدبير الكينونة المشتركة مع الغير، سعيا إلى تحقيق السلم المشترك بالكون. وقد دشن تجربة أوراش تعلم الفلسفة للأطفال كرؤية يعتبرها توعية لمواطني الغد، وتحميلاً للمسؤولية لهم وتحصيناً لهم من التعصب والعنف.

** نشر هذا الحوار بمجلة "عالم الأديان" الفرنسية.
Le Monde des Religions, Paris, Edition de novembre-décembre 2016, n° 80.

*** تجدر الإشارة إلى أن هذه الفكرة الذي يدعو إليها صاحب المقال (كل شيء يتحدد خلال مرحلة الطفولة) قد سبق أن تناولها علماء متخصصون في مجال علم النفس، ونخص بالذكر هنا مؤسس نظرية التحليل النفسي سيجموند فرويد، وأيضاً عالم النفس ميلاني كلاين.

**** SEVE هي اختصار للعبارة الفرنسية (Savoir Etre et Vivre Ensemble) التي تلخص أهداف المؤسسة.

a f k a r

قراءات

«استبانة» عبد الله العروي : التاريخ والذاكرة في زمانية متحولة

ذ: مولاي عبد الحكيم الزاوي *hakim-zaouiro@hotmail.com* // أستاذ باحث، مراكش

حفريات تاريخية قديمة تتزيًا بعباءة جديدة، تنهجس بأسئلة الراهن المغربي، تجيب عن مآلات الحاضر في زمانية متحللة، برؤية مشبعة ببلازما الزمن، وتعالقات مضنية بحثاً عن أجوبة ممكنة للذات والآخر، للتاريخ والهوية، للذاكرة والإنسان، من أجل محاولة فهم مسار تاريخي ممتد ينتحب مخاضاً، لرصد ما يتفاعل في مغرب اليوم من قضايا وأفكار، لإقامة مصالحة مع ذاكرة موشومة بالألم ضمن تاريخانية تحررية.

حوار بين سائل مُفترض، ومُجيب كائن، يغيب السائل ويحضر المجيب، دفعاً بتساؤل مريب، ما الذي جعل المؤرخ عبد الله العروي في لحظية ساخنة يختار هذا النوع من الكتابة؟ وهو الذي نجد صدى له عند فرجينيا وولف وجول ميشليه، وهل يمكن للأسئلة أن تسير بعيداً عما تُفكر فيه الذات وتنشغل به؟ أم يمكن وسمه بتطهير نفسي - كتارسيس – لذات تمتهن صناعة التاريخ، من أجل ممارسة البوح عن قضايا تشغل الرأي العام بالمغرب.

نترك الانشغالات جانباً، ونعبر نحو المقصد، مُؤَلَّف «استبانة» تأريخ لقضايا تاريخية وسياسية كبرى ترهن مستقبل مغرب اليوم، وتشكل أحد مفترضاته للفهم والاستشكال، نجد لها تقاطعات عدة ضمن استوغرافيته التاريخية (1)، لكن ما يميزها في هذا المؤلَّف، أن صاحبها يلبس جُبَّة رجل التاريخ المتفاعل مع أصخب النقاشات السياسية بمغرب العهد الجديد، فهل ابتغى من وراء ذلك أن يحسم نقاشا يخوض فيه الهواة والمتخصصون؟ هل أراد أن يُذكِّر صناع القرار بحضور المؤرخ، كمختص بالزمن ضمن هذه النقاشات العمومية؟ وبأن استغفاله قد يخفي وراءه ذاكرة لا يؤتمن عليها إلا مؤرخ حصيف أو من له مزاج مهنة المؤرخ.

مدخل استوغرافي:

يندرج مؤلف «استبانة» ضمن حلقة التراكم الاستوغرافي الذي أنتجه المؤرخ عبد الله العروي منذ نهاية الستينات من القرن الماضي، والذي كان قد استهله بمؤلف مرجعي حمل اسم «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» عشية انتكاسة العالم العربي الاسلامي لسنة 1967م، في لحظة تاريخية موسومة بانجراحات الذات العربية بطعم السياسة. كما يومز هذا المؤلَّف إلى تقاطعات قوية مع مشروع التاريخانية، الذي أثار ولا زال يثير صخباً قوياً داخل مدرجات الجامعات العربية، وداخل أروقة ملتقيات الفكر والتاريخ بالمغرب وخارجه، لما يستضمره من تفكيك وجودي لعطب التأخر التاريخي، ومعضلة استدماج الحداثة والتنوير ضمن بنية العالم العربي الإسلامي، وأزمة عسر الهضم الحاصلة، في

سياق ما ينافح عنه في مختلف إنتاجاته الفكرية تحت توصيف «المتاح البشري».
وقد تتأتى قيمة الكتاب وراهنيته المعرفية في انفتاح جمهور لغة الضاد على الترجمة الأخيرة لأطروحته حول الوطنية، بعنوان «الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية» (2)، التي صدرت مؤخراً عن المركز الثقافي العربي، والتي حاولت أن تقرب القراء من قضايا تاريخية لا زالت ممتدة في الزمن المعاش، بعد أن كانت حكراً على الملمين فيما مضى بلغة موليير.

هندسة الكتاب :

صدر هذا الكتاب عن منشورات المركز الثقافي العربي في حوالي 140 صفحة، وهو في الأصل عبارة عن حوارات داخلية تتضمن أسئلة وأجوبة عن قضايا تهم الراهن المغربي، انطلاقا من رؤية مشبعة بانهجاسات المؤرخ المؤتمن على الذاكرة من تلاعبات آل المصالح ومتعهدي الشواهد، بحثاً عن مخارج لانعطاب الذات، استناداً الى التاريخ.

مضامين الكتاب :

يلاحظ القارئ من داخل مؤلف «استبانة» انهجاس المؤرخ عبد الله العروي بعدة قضايا تاريخية وسياسية تتفاعل بشكل مثير داخل الفضاء العام بالمغرب، وتستدعي حفراً تاريخياً عميقاً من أجل مواكبتها، وتقريب ملابساتها المعقدة إلى جمهور القراء، سواء كان هذا القارئ عادياً أو نبيهاً، من خلال العودة إلى ملابسات القرن التاسع عشر كقرن جسد اشكالية التفاوت التاريخي بين المغرب وأوروبا، وخلخل موازين العلاقات بين «دار الاسلام» و«دار الكفر» وساق معه صدمة الحداثة على فوهة مدافع أوروبا، متوقفا عند إشكالية الإصلاح الحسني، وعسر إسقاطه على البنى الاجتماعية والاقتصادية العتيقة، وراصداً لموقف أهل الحل والعقد، وخاصة الخاصة من هذا الاصلاح كمطب بنيوي لا زال يرهن كل مخططات المغرب ماضياً وحاضراً.
ينتقل العروي بالقارئ إلى إشكالية الحماية الأجنبية في بداية القرن الماضي (3)، وتداخلات ثنائية التقليد والتحديث، داخل بنية جهاز المخزن المغربي كمظهر من مظاهر الإصلاح الذي ارتضته فرنسا بعد مسح معرفي إثنولوجي وإنثربولوجي شامل لكل ميكانيزمات المجتمع المغربي، كما يتتبع العروي من داخل هذا الكتاب مسار رد الفعل الوطني تجاه منظومة الحماية، من خلال مواقف قياديي الحركة الوطنية المسلحة والسياسية، وصولاً إلى فترة التاريخ الراهن، التي أفرزت تجاذبا حادا حول شرعية السلطة بين القصر الملكي والقوى الوطنية بمغرب الاستقلال.
هي متابعة مجهرية بعدسة مؤرخ لقضايا صاخبة تعتور مغرب الراهن، تجيب عن بعض من مداخلها، وتقفز عن أخرى حسب منطق الكتاب والكاتب، يكاد بعضها يدخل ضمن أقبية النسيان بسبب جدل التاريخ والذاكرة في الاستوغرافيا المغربية (4).
تسعى هذه القراءة لكتاب «استبانة» إلى محاولة بناء حوار داخلي مع قضاياه الكبرى، بهدف تقريب مضامينه إلى القراء، والتقاط أهم مفاصله الأساسية، وفق خطاطة نظرية تهيكله إلى موضوعات وقضايا عامة.

قراءات.

1 ــ في جينيالوجيا النسب:

يتتبع عبد الله العروي أصول وامتداد هذا الإسم، عبر ما استجمعه من معطيات حول تاريخ الأسرة، بشكل عارض، محاولا رصد جوانب من تاريخ الأسرة في علاقتها بالخدمة المخزنية، انطلاقاً من نثف من مصادر تاريخية، فهل من الصدفة كما يقول أن يكون أول من أرخ للأندلس يحمل اسم العروي، ويكون هو نفسه ممتهناً لصناعة التاريخ فيما بعد، وكيف حصل أنه يَكتب التاريخ، يُدَرِّس التاريخ، ولا يَكلُّ من نقض مفهومه والحط من قيمته (5).

علم الأنساب له قواعد مضبوطة، علاقة النسب لا تثبت إلا بوثائق محققة وصحة التواتر، مع تأكيده في مختلف مباحثة التاريخية على أن القبيلة مفهوم وهمي، تعاقدي لا تلاحمي، وأن الارتباط القوي هو مع الكليات: الوطن/ الأمة/ الدولة (6)، على الرغم من أن موقفه من الدولة موقف متذبذب، يدافع بعقله عن شرعيتها، لكنه لا يستطيع الاندماج في دواليبها.

الثورة جعلت النسب ينقطع، تخريب واتلاف، لم يحتفظ والدي إلا بثلاث رسائل سلطانية تهم الاسرة، من يفر بنفسه أمام الثوار لا يفكر في جمع وثائقه، هل النبش في الأصول أمر مهم، مستحب، مفيد؟ قد لا يهتم بالأصول إلا من له منفعة من ذلك، من يريد اثبات حق، أعني الأشراف والأعيان، أما هؤلاء فلا يعنيهم الأمر كثيراً (7).

الخلاصة إذن، أن مسار العروي في البحث عن الأصول لم يعره اهتماماً كبيراً، لموقفه الضمني من استوغرافية الأبحاث الاثنوغرافية التي حاولت أن تنتصر للقبيل والمجزء على حساب الدولة، وأن ما استطاع أن يعثر عليه كان بمحض المصادفة (8).

2 ــ نبش في التعليم والتعلم:

يسبر عبد الله العروي أحوال التعليم في زمن الحماية الأجنبية، واهتمام بعض الأسر المغربية بتعليم أبنائها، مستعرضا تجربة إخوته في التعليم، وتجاذبات القوى الاجتماعية حوله، بين تعليم تقليدي وآخر عصري، راصداً لمستوى التعليم في تلك اللحظة، إذ يقول «كان عاليا جدا، كان المعلمون الفرنسيون يشتغلون في المغرب، كما لو يسكنون مناطق نائية من التراب الفرنسي، يعملون بنفس الحزم والإخلاص، يعطون لكلمة تعليم معناها الحقيقي معنى التنشئة والتثقيف» (9).

ثمة ملاحظة بين تعليم الأمس واليوم تستعري العروي، من خلال عقد مقارنة بينهما، «نلاحظ اليوم أن مستوى التعليم، أو بالأحرى مستوى المُدرس يتأثر بمستوى الثقافة العامة، لم يكن الأمر كذلك في

يشير العروي إلى مفهوم السلفية، مؤكداً على أن لا علاقة لها بسلفية اليوم، الإسم خادع، سلفية الأمس تعتبر توطئة للحركة الوطنية، توطيد لسلوك الحشمة في بيئة كثر فيها الكفار، إذ التركيز على إصلاح الذات، يلهي عن إصلاح المحيط العام وتركه لهم ومسؤولية الأجنبي الدخيل.

أيامنا، كانت الأمية متفشية وثقافة الأفراد هزيلة، ومع ذلك لا يؤثر هذا في المدرسة، كما لو كانت واحة مفصولة عن محيطها البئيس».

يعود العروي بسرديته إلى زمن الطفولة والمدرسة، التي جعلته يقتحم عالم الفكر والأدب من خلال مطالعته للفلسفة الوجودية لكل من جون بول سارتر وألبير كامو، والتي جعلت شخصيته تتفتح أكثر، حيث كان الشعور بالعزلة، يتقوى بما كان يقرأ من الأدب الوجودي، غثيان سارتر، انفصام كامو، ويتغدى بصفة أقوى بما كان يشاهده من بؤس وحرمان في أزقة المدينة القديمة في مراكش (10)، متسائلاً عن وجود إرادة إصلاحية في تلك الفترة لحال التعليم، إصلاح ماذا؟ التعليم؟ المجتمع؟ الدولة؟ هذه المستويات متداخلة، تجارب محبطة، الجميع يريد الإصلاح أو على الأقل يدعي ذلك، لكن كل فريق يريده موافقا لمصالحه، فيرفض كل مشروع اصلاحي لا يساير تلك المصالح، وفي النهاية لا يتحقق أي شيء.

لم يكن الوضع مختلفا عن الماضي، كان الجميع ينادي بالإصلاح، المغاربة والفرنسيون، لكن من هم المغاربة ومن الفرنسيون؟ المغاربة كانوا طوائف وشيعا، أعضاء المخزن، العلماء، أتباع الزوايا، التجار، الصناع...والفرنسيون كذلك كانوا أحزاباً وجماعات ضغط، موظفو الحماية، أساتذة التعليم، المعمرون، أرباب المصانع، رجال المدن...يخدم مصالحها ولا يمثل خطراً على مستقبلها، فترتاب من كل إصلاح يهم الغير، إذا رأته يزرع بذور العداء تجاهها، لذلك لم يتم إصلاح شامل، بل أنجزت إصلاحات جزئية، لا نقول إنها أخفقت، بل لم ترض الكثيرين، ولم تحقق النتائج المرجوة منها (11).

المخزن بالمفهوم القديم هو الحكومة، له أهداف محددة وسياسية قارة، لكن بعد تنازل السلطان عبد الحفيظ لم يعد للمخزن نفوذ بموجب معاهدة الحماية انتقل عبء سياسة الإصلاح إلى كاهل السلطة الجديدة، قد يَدَّعي المخزن أن الاصلاح كان يتم على يد الأجانب، زد على ذلك أن عدداً من حاشية السلطان لم يكونوا من أصل مغربي ولا حتى مغربيي الهوى، فلم يكونوا يتطلعون إلى غير الموجود (12).

كان ينقص المصلح المغربي شيئاً ما، ولذلك أخفق واستعان بمصلح أجنبي، لكن هذا بدوره قد ينقصه شيء، لكي يوجه الإصلاح الوجهة الصحيحة، هذا النقص أو القصور أو العمى يظهر واضحا في كل ما كتبه الفرنسيون عن نفسانية المغاربة.

فيما كان الفرنسيون يدعون أنهم يعارضون تعدد المدارس الحرة، لأنها تنشر إيديولوجيا عروبية عدوانية، ونفس الانتقاد يرفع حقاً أو باطلاً ضد المدرسة المُعرَّبة منذ الاستقلال.

والحاصل حسب منطوق العروي كان التعليم ولا يزال أم مشكلات بالمغرب، وسيبقى كذلك. أخفق المخزن قبل الحماية، وأخفقت إدارة الحماية، سيما الفرنسية، وأخفقت حكومات المغرب المستقل الموحد في تصور إصلاح شامل يحظى بموافقة الجميع، الأحزاب، النقابات، أولياء التلاميذ... قال البعض أن سبب الإخفاق المتكرر عدم وجود إرادة سياسية، وحتى وإن توفرت تلك الإرادة، لما هان تصور وتطبيق الإصلاح، الإرادة السياسية لا تكفي لا بد من قناعة بنجاعة الإصلاح وضعف المعارضة الداخلية.

3 ــ عين على الوضع:

ينطلق العروي من تحديد لفظ «استقلال»، هل ينطق به المرء عفويا سيما الأمي؟ مشرحاً سوء الأحوال التي أدت إلى الجهل وانعدام التربية، إذ الصورة المتحكمة في الأذهان هي التجربة الخاصة: تجربة الأسرة، والتجربة العامة: تجربة المخزن والمغرب.

وعبر هذا التشخيص، يحاول العروي أن يقارن المغرب بحالة تركيا الكمالية، وبمصر بتأثير من أساتذة اللغة العربية، وبأحوال روسيا قبل الثورة، وفي أحوال إسبانيا قبل وبعد الحرب الأهلية، لتشخيص أسباب الانحطاط وسبل الانعتاق (13).

فالمقارنة سلاح ذو حدين: قد تؤدي إلى تبخيس النفس وازدرائها، وقد تؤدي إلى مقاومة دواعي التخلف، وإلى التطلع إلى تجاوز الوضع الحاضر البئيس، إذ الاعتقاد أن الانحطاط سُنَّة لا تقاوم يقود حتما إلى الانحلال والتلاشي كما حصل لهنود أمريكا (14).

يرصد العروي مظاهر شعوذة المجتمع المغربي، تلك التي ركزت عليها الأبحاث الإتنوغرافية الأجنبية، لكل من أوغست موليراس وإرنست غلنير وإدموند دوتي وغيرهم، والتي رأى الفرنسيون أن من واجبهم حماية هذه الثقافة الأصيلة، ومقاومة من يعاديها، ويدعو إلى اجتثاثها من المغاربة (15)، موجها نقداً للإستوغرافيات الأجنبية التي كانت تنفي وجود الحياة، الفن، الابداع داخل هذه الثقافات.

عبر منظار التاريخانية، ينفد العروي إلى جذور التخلف والانحطاط من خلال غياب الوعي بالزمان، «من يدرك معنى الانحطاط أو التأخر أو التباطؤ أو التخلف، فهذا يستحضر بالمرافقة أو الاستتباع بمعنى المسار ارتقاءا أو انحداراً شروقاً أو غروباً، وبالتالي يصبح يرى علامات دالة على السبيل، الانحطاط ليس واقعاً يشاهد بقدر ما هو مفهوم معنى يتضح بالتدريج، انحطاط بالنسبة لأية فترة من التاريخ، كل ما تحل به يوحي إليك بفترة تاريخية تجعلك تخجل من الحاضر أكثر مما تخفي بالماضي (16).

«توحي مراكش بعظمة المرابطين والموحدين والسعديين، عندما تقف على عتبة مسجد الكتبية، ثم تلتفت وترى السياح الأجانب يتفرجون على بهلوانيات المغاربة، تشعر في آن بالفخر وبالحسرة، ساكن فاس يستحضر بطولات الأدارسة والمرنيين، ساكن تطوان يصغي باستمرار لنحيب الأندلس، كلما قوي الشعور والانحطاط ألحت المقارنة مع أسطع وأبهى فترات الماضي، الفترة السعدية بالطبع، هوى مراكش سعدي، لا أشك في ذلك، بسبب الانجذاب إلى الجنوب، واعتقاد العامة أن الخلاص يأتي دائما من تلك الجهة» (17).

مسألة أزمة الظهير البربري حسب العروي جد معقدة من الوجهة التاريخية، فمحاولة تنصير البربر عن طريق إبعادهم عن تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية، هذا تأويل شدد عليه الشوَّام، شكيب أرسلان في جنيف ورشيد رضا ومحب الدين الخطيب في القاهرة، اعتقدوا أن ما تقوم به فرنسا في المغرب صورة مُكررة لما تفعله في وطنهم الشام، المشكل المطروح ومنذ مدة مشكل قانوني: كيف يتم استئناف الأحكام التي تنطق بها المحاكم العرفية في المناطق غير المُعرَّبة (18)، وفي هذه النقطة بالذات برز غضب أعضاء المخزن لأنها تضر بهيبتهم وبمصالحهم المادية، مما جعل من الأعيان

يشجعون الشبان على التظاهر، ليحصل في الأخير، لم تؤسس محاكم عرفية على النمط الفرنسي، كما كانت تأمل الجالية الفرنسية، بل تم تنظيم استئناف الأحكام العرفية على الشكل الذي قررته الإدارة، والذي كان المطلوب الأول والأساس.

والواقع، هو أن سياسة موالاة الأعيان ضرورة لا مفر منها في بداية كل غزو استعمار، الحماية جاءت نتيجة مفاوضات، مع من؟ مع الأعيان، أعضاء المخزن المسؤولين عن إدارة البلد، حينها بدأ صرح الحماية يتصدع، إذ لم يكن في الإمكان معاملة المغاربة معاملة الأمريكان للهنود الحمر (19)

لقد عبرت سياسة ليوطي عن رغبة في عزل المدينة الأوربية عن المدينة الاسلامية، حتى يحصل تساكن، لا تمازج واختلاط ينشأ عنه كمس ومسخ، ما سواه يتطلع إلى الثبات والاستقرار إلى الطمأنينة، فيسحب أوضاع الحاضر على الماضي، يرى في الحاضر الهدف الذي كانت ترمي إليه كل المشاريع السابقة، بينما موظفو إدارة الحماية الذين يقولون ويؤكدون أن المغاربة لم يكونوا أبداً شعباً متميزاً ولا أمة موحدة، وأنهم كانوا دائماً عبارة على عدة قبائل متنافرة، لا يوالون السلطة المركزية إلا بهدف قهر جيرانهم، وإذا منعوا من ذلك انقلبوا على تلك السلطة وحاربوها بشراسة (20).

قول المؤرخ لا يرضي إلا المؤرخ أو من له مزاج المؤرخ، ما أكثر الدراسات الإثنوغرافية التي لم يكن لها من داع سوى تضخيم عوامل التناثر والتشتت، قد يقول البعض أن نظرة الأجانب كانت أقرب إلى الواقع من نظرة الوطنيين التي لم نكن سوى «أمنية محببة» للنفوس، نعم كانت أقرب إلى الواقع تحت الحماية، لكن هل كانت قائمة بالصورة ذاتها في الماضي؟ هل مقدر لها أن تظل قائمة إلى الأبد؟

4 ــ الاستعمار والقابلية للاستعمار:

يحاول العروي تحليل نفسانية المغربي من خلال الإعراض عن الجهاد البحري، وممارسة سياسة التسويف والمماطلة، واستمرار حالة الجمود على الموجود، الذي يعني الموت البطيء، أو القبول بالإصلاح بواسطة حماية «لينة»، محاولاً تحليل أحداث سنة 1908 التي مثلت في نظره ثورة على التخاذل، ولم تسمح بظهور حركة واعية ناضجة متفتحة على المستقبل، ثورة للتجديد والإصلاح (21).

قد يقال وهل كانت ثورة؟ حتى يجوز لنا أن نتكلم عن ثورة مضادة؟ نعم كانت ثورة اصلاحات محمد الرابع والحسن الأول على تفاهتها وهزالة انجازاتها، مثلت في ظروف المغرب العتيق ثورة حقيقية، توجت باقتراحات الإصلاح التي تقدمت بها فرنسا سنة 1908، فجاءت الحركة لتلافيها، فبين تهديد العامة الجُهَّال وتقاعس الأعيان الجبناء، لم يبق للسلطان المحاصر سوى الاستنجاد بالأجنبي (22).

المخزن والسيبة وجهان لعملة واحدة: المخزن مرغم على إصلاح شؤونه، والسياب يستثقلون الجور، فيعارضون أي نوع من الإصلاح، قناعة الجميع لا يخلصنا من هذه المحنة سوى معجزة. سبقت الحماية الفرنسية الحماية الفردية، هل تمثل هذه صورة من صور الردة؟

فشل الإصلاح يعزى إلى حاجز أدبي وأخلاقي أكثر منه مادي، بغتة اكتسى الإصلاح مظاهر التنكر والعقوق. فقيل لا صلاح لمن لم تصلحه السُنَّة، لا أحد كانت له السلطة لفرض الإصلاح كما فعل أتاتورك وبتروس الأول بروسيا، عندها اقتنع العقلاء أن المغرب لن يعرف النظام إلا على يد الأجنبي (23).

عاب الوطنيون على السلطان الحسن الأول رفضه مقترح إنجلترا 1890، والقاضي بفرض حماية «لينة مخففة»، لو توافرت للمغرب نخبة واعية مثقفة جريئة لكانت جد ممكنة، أو لم تكن عبقرية ليوطي استلهاماً لمبادئ السياسة الانجليزية (24).

في معرض آخر، يشير العروي إلى مفهوم السلفية، الذي سبق له أن فككه في كتابه «الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية» مؤكداً على أن لا علاقة لها بسلفية اليوم، الإسم خادع، سلفية الأمس تعتبر توطئة للحركة الوطنية، توطيد لسلوك الحشمة في بيئة كثر فيها الكفار، إذ التركيز على إصلاح الذات، يلهي عن إصلاح المحيط العام وتركه لهم ومسؤولية الأجنبي الدخيل (25). لا شك أنها نجحت على المستوى المادي، أما على المستوى البشري، تنوير الفكر، تجديد العلاقات الاجتماعية، شحذ الهمم. خلاصة القول أن الحماية كانت تستحق أن تنعت بالإصلاحية، لو سبق إصلاح المحيط المادي إصلاح أدبي يقوم به أبناء البلد، لكن هذا التوافق ليس بالمألوف في مجرى التاريخ (26).

5 ــ حديث عن الوطنية في زمانية متحولة:

يترصد العروي مفهوم الوطنية، ويشكل انشغاله المركزي، فمن السهل كما يقول «الاستظهار بالبديهيات: الوطنية شعور سلوك وتطلع، الشعور هو الاعتزاز بالذات وبالأجداد، السلوك هو الايثار والتضحية، التطلع هو طلب الحرية والتقدم والرفاهية، كيف يمكن للوطنية مهما كان مضمونها أن تكون بعد أن لم تكن؟» (27).

يتساءل العروي لماذا نعتبر مقاومة المغاربة للبرتغال جهاداً، وحركة محمد بن عبد الكريم مقاومة، ونتحاشى عمداً لفظ وطنية، نفضل إرهاصات، سوابق، ممهدات...الوطنية شعور فردي، حركة اجتماعية، وإيديولوجيا سياسية (28)، من كل هذه الوجوه هي ناشئة، لها جذور وأصول، لها أيضا بواعث ولواحق، دوافع وموانع.

الوطنية المغربية مرتبطة بـ: أولاً المخزن/ الدولة التقليدية، وثانياً بشريحة اجتماعية هي طبقة العلماء الموالين للمخزن، وثالثاً بقوالب تعبيرية بألفاظ ومفاهيم، هي رأسمال خاص بتلك الطبقة العالمة المخزنية. الوطنية المغربية إفراز للمخزن أي الدولة المغربية العتيقة، حوادث الريف لم تؤسس للوطنية المغربية (29).

الصحيح، أن مخزن الحماية كان يصلي بنارين: من جهة كان يشعر بأزمة نفسية نتيجة الاتهامات التي يكيلها له باستمرار الزعماء الوطنيون، ومن جهة ثانية انتهاء سياسة التوقير التي سار عليها ليوطي، أصبح مُعرّضاً لكل أنواع النقد والازدراء من طرف عدد متزايد من المستوطنين الأوربيين الذين كانوا لا ينفكون يتهمونه بالطمع والرشوة والكسل والتقاعس، يقولون جهاراً ما الفائدة بالاحتفاظ بهذا الشبح، لماذا لا نستغني عنه نهائيا؟ (30).

يُرجع العروي مغزى مقاومة تطبيق ظهير ماي 1930 إلى محاولة القطيعة مع الأعيان، ما لم ينتبه إليه المسؤولون والملاحظون هو انعدام أية معارضة لمظاهرات 1930.أين كان الگلاوي وأقرانه؟ لماذا لم يهبوا للدفاع عن الأعراف والتقاليد كما سيدعون ذلك بعد عشرين سنة؟ ظن الأعيان أن مصالحهم

مضمونة إلى الأبد، فيما اعتقد الفرنسيون أن المخزن جهاز يحتضر، هدف الاستعمار هو التوسع والاستغلال، لا مساندة من يريد الإصلاح كما ظن الأعيان، والمخزن لم يكن «خضرة فوق طعام»، وجوده غير نافع وغيابه غير مضر، كما ظن دعاة الحماية. علمت التجربة كلا الفريقين أنه كام مخطئاً. للشرع قواعد وأحكام، ما قيل عن جمود الشرع وليونة العرف، استهتار القاضي وحصافة الجماعة، ارتشاء القاضي ونزاهة الجماعة كان مجرد تمويه، إذ المقصد الأساس للمستوطنين كان تسهيل إجراءات تفويت الملكية العقارية والتنقيب على المعادن في أراضي الجماع (31).

التمييز بين أحكام الشرع وضوابط السياسة أمر متفق عليه عند فقهاء المالكية، المصالحة/ التراضي/ تأليف القلوب وتطييب الخواطر في إسار الجماعة» برلمان القبيلة». لكن ما يرفضه الجميع هو أن تدون تلك الأحكام العرفية وترد إلى ضوابط وأصول تنافي صراحة مبادئ الشرع، بمعنى القواعد العامة التي لا ينازع فيها أحد، المنظرون في الجماعة كانوا يجتهدون لتدوين فقه الجماعة بدون التفات الى قواعد الشرع (32).

أدى المسؤولين الفرنسيين ثمن غرورهم، خدعهم الهدوء الذي كان يعيش فيه المغرب، ظاهرياً على الأقل، فاعتقدوا أنهم يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون دون أن يلجأوا إلى سياسة المراحل، من البدء جعلوا من العرف آلة حرب ضد الشرع، وضد الإسلام. الحاصل أن إدارة الحماية ارتكبت كل الأخطاء الممكن تصورها، فأدت هفوة بسيطة إلى ضجة دولية، فانزعجت النخبة المخزنية، وبدأت تبتعد عن سلطات الحماية (33).

جسد إحياء ذكرى عيد العرش رسمياً وفي كل مناطق وحدة المغرب والمغاربة، الوحدة الترابية والوحدة الاجتماعية، ملك المغرب ملك في الرباط وطنجة وتطوان، ملك المغرب هو ملك المسلمين واليهود، ملك الناطقين بالعربية والأمازيغية (34)، هل كان مناسبة للتصالح مع الوطنيين؟ كان نتيجة توافق حتمي، كشفت أزمة الظهير البربري عن حقيقة الوضع، أي أن سياسة ليوطي سياسة احترام المؤسسات التقليدية كانت خطة مرحلية لا غير، احتفال بعيد العرش يعني إعادة تقييم وضع الحماية، الوقوف على حقيقتها، أبعادها وأهدافها. وإن انتقدوا المخزن المحمي، فباسم مخزن غير محمي (35).

العودة إلى التطبيق الحرفي لمفهوم الحماية، قد تكون العبارات المستعملة في تحرير دفتر المطالب فرنسية النكهة، والأمر مفهوم، لكن المضمون باستثناء بعض الجزئيات، يلخص طموحات النخبة السلفية والجهاز المخزني، كيف يمكن فهم انقسام علال الفاسي وتفوقه على خصمه؟ الانقسام الحقيقي كان بين المخزن الصامت والمخزن الناطق، أي الشباب الغاضب، إذ الجميع ينتمي إلى نفس الفئة الاجتماعية وربما يتوخى الهدف ذاته. المخزن شبح لكنه شبح والد هاملت يسير حركات الأحياء (36).

6 ــ المغرب بين التأزم والانفراج:

يسترجع العروي شريط الأحداث والوقائع في زمن الحماية، وتجاذبات الإقامة العامة بين المغاربة والأجانب، من خلال تعيين المقيمين العامين، إذ يقول «يعين قائد عسكري، فيستبشر المعمرون ويرتاب المغاربة، تم يليه موظف مدني فيفرح المغاربة، وينزعج الأوربيون، لا هذا ولا ذاك يأتي

باقتراحات جدية كفيلة بإنهاء الأزمة (37).
أعاد المقيم العام نوغيس الدفء إلى العلاقات الفرنسية المغربية، لولا ظروف الحرب، كان مراوغاً، لم تكن له عقيدة ثابتة، لهذا فقد في النهاية ثقة الجميع، حاول إرضاء الجميع، أغرقهم بالوعود. كان نوغيس رجل سياسة ومصالحة أكثر منه رجل حرب ومواجهة، وصفه الأمريكان بالخبيث المحتال، وانتقم منه الجنرال دوغول شر انتقام، من كان يقول من قواد القبائل والزوايا: نحن مع فرنسا ما دام المخزن مع فرنسا، أمسى يقول: أنا مع المخزن، ما دامت فرنسا مع المخزن، وهذا تطور مهم (38).
لم يكتب الزعماء الوطنيون مذكرات توضح كل هذه الملابسات؟ ثمة مقالات صحفية، محاضرات عمومية، شهادات فردية، لكن لا نجد مذكرات سياسية، عطب قديم يستحكم في منجزنا التاريخي، ندرة المذكرات السياسية عندنا تنم عن تخوف واحتراز، رعاية لمصلحة الأسرة أو الفصيل (39).
الحماية فاصلة أقامتها الحرب العالمية الأولى وألغتها الثانية، غير أن محاولة إريك لابون الذي ينتمي إلى مدرسة سان سيمون، تؤمن بتقدم العلم والتقنية، فأصبح المغرب يعتبر «مقاولة ناجحة» بشهادة المنافسين الأنجلوساكسونيين، وصل إريك لابون وفي حقيبته خطة تكنوقراطية، ترمي بالأساس إلى طمس الجانب السياسي من المطالب المغربية، والتركيز على ضرورة الإسراع بوتيرة النمو الاقتصادي الذي يؤدي تلقائياً إلى تحسين الوضع الاجتماعي، فجاءت الخطة متأخرة لأنها تجاهلت كليا المخزن. خطاب طنجة مثل إعلان أمام المنتظم الدولي على رفض مسبق لأي مقترح إصلاحي تتقدم به فرنسا في المستقبل (40).
ختاماً ما هو العامل الاساس في تحقيق الاستقلال؟ الجواب هو الاستمرارية التاريخية للدولة المغربية، الواقع هو أن استقلال المغرب معجزة، إذ كان آخر من استعمرت في المنطقة، وأول من استقلت، وهو ما لم يهضمه البعض، الأجانب كانوا يعتقدون أن المخزن سبح احتفظ به للتندر والمباهاة، وأن المغاربة شتات لا جامع بينهم (41).
فهل جاء الاستقلال سابقا لأوانه؟ أم كان أفضل لو جاء بعد استعداد له بإجراء إصلاحات ثقافية، اجتماعية، اقتصادية؟ يجيب العروي عن هذا « ما اتفق عليه في الجزيرة الخضراء، هو في النهاية ما تم الاعتراف به أخيراً في إكس ليبان، والفترة الفاصلة محاولة التفاف على هذا الواقع بدون جدوى (42).
لقد مثلت فترة الحماية محاولة لفرض واقع جديد يفرغ اتفاقية 1906 من محتواها، إخفاق المحاولة يعني فقط العودة إلى نقطة البدء، لنفهم الأمر، ما علينا إلا أن نضع صورة الوفد المغربي إلى مؤتمر الجزيرة الخضراء جنب صورة حكومة البكاي الأولى (43).

كتاب استبانة أشبه بكتارسيس «تطهير تاريخي» لذات منهجسة بتعالقات الزمن الراهن، ومخاضاته القريبة من نبض الذاكرة، هو كتابة عما يُختمر داخل الذات، وتصفية لمكنوناتها، ورغبتها في البوح عن قضايا جدالية تسم مغرب اليوم.

7 ــ الوطنية من جديد:

يرصد العروي تجاذب ثلاث فئات: فئة تبحث عن معنى الاستقلال، وأخرى يجب أن يستند هذا الاستقلال على إصلاحات جوهرية، وثالثة تعتبرها كلمة جوفاء ترمي إلى تقوية مصالح الطبقة المتوسطة، حيث الاستعمار يغني فئة ضئيلة، ولا يفيد الأغلبية الكبرى (44)، الاستقلال الحقيقي يعني تحرير الفرد المغربي من القهر، من استبداد حكام المخزن، من الاستغلال الطبقي.

حققت الحركة الوطنية هدفها بفسخ عقد الحماية، بالمقابل لا يزال الفرد المغربي يعاني من آلام الفقر والجهل والمرض، والذي يبرز الفرق بين وطنية كحزب والوطنية كحركة اجتماعية، هو مسيرة رغما عنها من طرف الشبح المخزني (45)، إذ أصبح الحزب في خدمة رمز الأمة الذي انقد المجتمع من التفكك والاندثار.

هل المجتمع المغربي اليوم أكثر انسجاماً اليوم منه أيام الحماية؟ يعتبر العروي أن السلطان الحسن الأول جسّد السيادة المغربية، وفرض على الدول الاعتراف بها، والحسن الثاني جسد السيادة المغربية بكيفية لم ترض جزءاً كبيراً من النخبة المثقفة، بينما محمد الخامس ومحمد السادس جسدا السيادة المغربية بموافقة الأغلبية الكبرى من المغاربة، أميين ومثقفين (46).

ماذا تعني الوطني في الوضع الجديد، الوطنية كأدلوجة، كتعبير بالمفاهيم والألفاظ، لا تعدو أن تكون استحضاراً وتنميطاً لمسار تاريخي متميز، التاريخ الوطني هو ما يروى على مر العصور، مبسطاً منسقاً مقوماً ويرسخ في الوجدان، لا تاريخ الباحثين والنقاد، هو بالضبط ما سماه البعض الأسطورة الذهبية، والذي عبرت عنه العروي بلفظ «المخزن» (47).

للوطنية دور في المستقبل كوصي على الماضي، متعهد بتبليغه إلى طلائع الامة، تمثلها بالضرورة أقلية، تدعي لنفسها في كل حال الجدارة والأهلية، لأن هذا كان طابعها قبل وبعد الحماية، أو ليست هذه علامة ضعف؟ ضعفها هو ضعف النخبة الحاكمة، وضعف المجتمع برمته، بل ضعف التاريخ المعتمد عليها، إذ هو تاريخ مختزل يتغنى بأمجاد الموحدين والسعديين، ويتجاهل عهد الوطاسيين، والفترة التي أدت إلى الحماية (48).

الوطنية ضرورة لا يمكن بحال إهمالها أو تجاوزها، لكنها بالتعريف مختلفة عن الواقع، والأمر ليس خاصاً بالوطنية المغربية، بل في وطنيات جميع الشعوب، وقد تبدو النخبة الحالية المسيرة لدواليب الدولة أقل وطنية، ومستوى وعي الشباب المغربي اليوم قد يبدو عال من الوجهة التقنية، واطئ من الوجهة التاريخية والسياسية.

المخزن هيئة ونظام له عقلية وطريقة عمل ووسائل تنفيذ معينة، كل هذا معرض اليوم إلى الازدراء، أو الرفض الصريح، إما عن جهل، وإما بعد درس وتمحيص: قد يقال هذه وطنية ضد وطنية، ثورة داخل ثورة، أي وطنية الشعب ضد وطنية الحكام، بعبارة أخرى نشهد تحولاً يُشبه ما حدث في ثلاثينات القرن الماضي عندما خلفت وطنية الشبان وطنية الأعيان (49).

خلاصة:

كتاب استبانة أشبه بكتارسيس «تطهير تاريخي» لذات منهجسة بتعالقات الزمن الراهن، ومخاضاته

القريبة من نبض الذاكرة، هو كتابة عما يُختمر داخل الذات، وتصفية لمكنوناتها، ورغبتها في البوح عن قضايا جدالية تسم مغرب اليوم، لتغذية فضول جمهور متعطش لرأي المؤرخ المشبع بـ»بلازما الزمن»، هو تأريخ لصخب الزمن بتفاعلاته وانكساراته، رؤية متروية لواقع الأشياء، بعيدة عن تجاذبات الانتماء السياسي، توقع لمآلات الوقائع في الزمن الممتد، دعوة إلى التذكير بالوطنية والدولة والتعاقد، في لحظة تموج صعب تمتح من لهيب الشارع، وانتفاء لجدار الصمت والخوف من طرف الشباب بسبب ثورة المواقع التواصل الاجتماعية.

وختاماً، تسعى هذه الأرضية القرائية إلى محاولة ترسيخ تقليد معرفي مُغيَّب من داخل منجزنا الثقافي،

الهوامـــش :

1 - يمكن حصر إسطوغرافيا المؤرخ عبد االله العروي في أربع اتجاهات كبرى:
اتجاه المفاهيم الكبرى: مفهوم الإيديولوجيا، الحرية، العقل، التاريخ/ اتجاه الانتاجات التاريخية: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، العرب والفكر التاريخي، مجمل تاريخ المغرب، ثقافتنا في ضوء التاريخ، السنّة والاصلاح، في ديوان السياسة، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية/اتجاه الترجمات: تأملات في تاريخ الرومان وأسباب النهوض والانحطاط لمونتسكيو، ودين الفطرة لجون جاك روسو/ اتجاه الأعمال الأدبية: الغربة، اليتيم، الفريق، غيلة، أوراق، خواطر الصباح.

2 - عبد االله العروي، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1912-1830، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2016.

3 - يلاحظ القارئ لمتن الإستوغرافيا المغربية الحضور الوازن للمؤرخين الأجانب في معالجة وتفكيك تاريخ الحماية من أمثال بيير فيرموين ودانييل ريفي ووليام هوينسطن وغيرهم، وهو وضع يدعو إلى طرح التساؤل، ألم يحن بعد الوقت لكتابة وإعادة كتابة تاريخ الحماية، والانتقال به من محاولات مجزأة نحو التآلفة والتركيب، لوضع تقييم عام حول هذه اللحظة التاريخية، بعيداً عن أي تشنج معرفي.

4 - يطرح جدل التاريخ والذاكرة نقاشاً واسعاً بين مختصي الزمن، نقاشات تنصب أساساً حول الأسس المنهجية لكتابة تاريخ الزمن الراهن، بين من يرفض الانخراط في هذا النوع من التاريخ، وبين من يدعو إلى كتابته، بالانفتاح على وسائل جديدة غير معتادة في الكتابة التاريخية، يرجى في هذا الصدد الاطلاع على: محمد حبيدة، بؤس التاريخ، مراجعات ومقاربات، الطبعة الأولى، دار الأمان، الرباط، 2015 ص 168-153، وعبد الأحد السبتي، التاريخ والذاكرة، أوراش في تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012، ص 217-209، وحسام هاب، تاريخ الزمن الراهن، المفهوم والاشكاليات، ضمن مجلة وجهات نظر، عدد مزدوج، 57-56، 2013، ص7-3، إضافة إلى بعض الندوات مثل "ندوة التاريخ والذاكرة (2001)، منشورة بالعدد الأول من مجلة البحث التاريخي، 2003، وندوة "تاريخ المغرب: تحديد مجالات ومقاربات جديدة"، أعمال الورشة الأولى لأيام تاريخ المغرب 2004، منشورات جامعة الاخوين، إفران، 2006، وندوة من "الحماية الى الاستقلال: إشكالية الزمن الراهن"، 2005، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، 2006.

5 - رواية " زمن الخوف" للصحفي إدريس كنبوري المتخصص في الحركات الإسلامية والإرهاب لقيت متابعة مهمة من طرف الصحافة المغربية، وكذلك من طرف بعض المؤرخين، وهو ما تعكسه قراءة المؤرخين محمد معروف الدفالي والطيب بياض التي احتضنها مركز محمد بلحسن الوزاني في أبريل 2016.

6 - عبد االله العروي، استبانة، المركز القافي العربي، الطبعة الأولى، 2016، ص 9.

7 - نفسه، ص 10.

8 - نفسه، ص 11.

9 - نفسه، ص 14.

10 - نفسه، ص 19.

11 - نفسه، ص 24.

12 - نفسه، ص 25.

13- نفسه، ص 26.

14- نفسه، ص 36.

15- نفسه، ص 37.

مؤداه توسيع قاعدة الاهتمام بأسئلة التاريخ والعلوم الإنسانية، وفق قناعة التناهج التي ناضل من أجلها إبستمولوجيو المعرفة التاريخية، من مارك بلوك إلى فرناند بروديل وجاك لوغوف وبول ريكور ومشيل دوسرتو وغيرهم، كما نرمي من خلالها تأصيل ثقافة إنجاز متابعات نقدية للإستوغرافيات التاريخية بالمغرب، بهدف بناء تراكم معرفي يمكن من جعل العلوم الانسانية في مركز قيادة قاطرة التنمية بالبلاد، ويدمج المؤرخ كمنتج، وشغوفي التاريخ وزملائهم من ذوي تخصصات قريبة في اثراء النقاشات الكبرى حول مختلف القضايا الأكثر صخباً بالبلاد.

16 - نفسه، ص 39.
17 - نفسه، ص 40.
18 - نفسه، ص 41.
19 - نفسه، ص 48.
20 - نفسه، ص 51.
21 - نفسه، ص 56.
22 - نفسه، ص 73.
23 - نفسه، ص 74.
24 - نفسه، ص 76.
25 - نفسه، ص 78.
26 - نفسه، ص 79.
27 - نفسه، ص 81.
28 - نفسه، ص 83.
29 - نفسه، ص 84.
30 - نفسه، ص 90.
31 - نفسه، ص 98.
32 - نفسه، ص 101.
33 - نفسه، ص 102.
34 - نفسه، ص 103.
35 - نفسه، ص 104.
36 - نفسه،105-106.
37 - نفسه، ص 112.
38 - نفسه، ص 114.
39 - نفسه، ص 117.
40 - نفسه، ص120.
41 - نفسه، ص 125.
42 - نفسه، 126.
43 - نفسه،128 .
44 - نفسه، ص 128.
45 - نفسه، ص 130.
46 - نفسه، ص 131.
47 - نفسه، ص 134.
48 - نفسه، ص 135.
49 - نفسه، ص 136.

من تجليات الفكر المغربي: الاندماج بين الفكر السلفي والحركة الوطنية

منتصر الخطيب *khatibmoon@hotmail.com* // باحث في ماستر الفكر الإسلامي والحضارة بالمغرب، تطوان

امتاز الفكر المغربي في حركيته وتجلياته بعدد كبير من المميزات، وإن كان التأريخ لها لم يكتمل بعد، فهي تشكو من نقص كبير في مختلف فترات المغرب التاريخية، ومن ثم فإن أية محاولة لتتبع مسار هذا الفكر تبقى رهينة بمدى ما يتوفر للباحث من مصادر تراثية بخصوصه، ومن هذه التجليات مواقف بعض المفكرين تجاه الأحداث والوقائع التي عايشوها وواجهوها خلال مسيرتهم العلمية.

ومن المواقف الكبرى التي تسترعي الانتباه؛ الاندماج الفكري بين الفكر السلفي والحركة الوطنية ــ أي حركة التحرر الوطني من ربقة الاستعمار بالمغرب عند عدد من العلماء والمفكرين ــ فقد انتقلت السلفية كحركة فكرية وتحررية إلى الغرب الإسلامي انطلاقا من الشرق العربي في إطار التلاقح الفكري ما بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، فظهرت بليبيا عند الحركة السنوسية على يد قائدها الشيخ محمد بن علي السنوسي، والقائد عمر المختار في حركته ومقاومته ضد الطليان، ونجدها في تونس فيما قام به خير الدين التونسي، وبالجزائر على يد عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي مرافقه من خلال جمعية العلماء المسلمين، وفي المغرب عند كل من أبي شعيب الدكالي ومحمد بلعربي العلوي وعلاّمة سوس محمد المختار السوسي والزعيم الاستقلالي علال الفاسي..

وأهم ما طبع السلفية بالمغرب هو اقترانها بالنضال السياسي ضد المستعمر الأجنبي وبالدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي، فقد كانت سلفية نهلت من الفكر الحديث دون توجس ولا مخاتلة.. واتجهت نحو الاندماج في الحركة الوطنية وتبني أهدافها التحديثية وانتهت بالذوبان فيها، خصوصا عندما جند المستعمرون الجماعات الدينية الطرقية والقوى المتخلفة المتعاملة معهم ضد الوطنية والسلفية. بل يمكن القول أن الوطنية المناضلة إنما خرجت من جوف السلفية تماماً مثلما أن السلفية انتشرت في جسم المجتمع المغربي وتغلبت على الطرقية ــ خصمها الديني ــ باندماجها في الحركة الوطنية ورفعها راية النضال ضد المستعمر وأعوانه وعملائه. كل ذلك جعل حمولة مفهوم «السلفي» تتوسع لتشمل في آن واحد: محاربة الاستعمار، ومحاربة البدع والتقاليد الاجتماعية «الشعبية»، والدعوة إلى التجديد والتحديث في كل مجال من مجالات الحياة؛ في الفكر والسياسة والاجتماع، وأيضا في مجال وضعية المرأة، بالدعوة إلى تعليم المرأة وإدماجها في الحياة العامة إلخ (1) ..

وقد ذهب أبو بكر القادري (2) إلى أن الحركات الاستقلالية في المغرب انطلقت من أساس سلفي، قائلاً لقد كانت السلفية محور العمل الوطني المشترك: (اتخذناها قاعدة فكرية لكفاحنا ومرجعا مذهبيا لتحركاتنا ومنبعا لتوجهاتنا ومصدراً للاستلهام والاستمداد والاهتداء..فكانت حركاتنا الوطنية سلفية الروح والمحتوى؛ تهتدي بالقرآن الكريم وتقتدي بسنة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وتتجه وجهة السلف الصالح) (3)، وبذلك حققت هذه الحركات بعدها الاستراتيجي المتمثل في ملاحقة

الاستعمار ودحره ورد أساليبه الاستعمارية المستغلة للطرقية الجامدة التي وقعت في أحبولة سلطات الحماية، فحادت عن طريقها ومقصدها الأصلي، المتمثل في جهادها ورباطها ضد أعداء الإسلام.

ويؤكد عبد الكريم غلاب (4) هذا الرأي بالقول: (إن المفهوم الجديد للحركة الوطنية..يعني تحرير الوطن الأجنبي، ويعني توحيد الوطن الممزق، ويعني القضاء على الخرافة والانحرافات الأخلاقية والدينية والاجتماعية) (5). (وقد كانت الطرقية المنتسبة إلى التصوف هي الحاملة للواء الجهل والخرافة، لذلك فإن الوطنية المغربية قاومت الطرقية وتبنت السلفية بالمعنى الثوري أي تخليص الإسلام مما علق به من خرافات) (6)..

لقد عاش المغرب خلال الحقبة التاريخية السابقة لاستعماره من طرف بعض الدول الأوربية على وقع صدمة كبرى هزت كيانه؛ ويكفي أن نلقي نظرة على الأحداث التي عاشها المغرب خلال هذه الحقبة التاريخية، والتي تميزت بتكالب قوى الاستعمار(فرنسا ــ إسبانيا) باتفاق مع الدول العظمى. حيث عرف المغرب في الفترة الممتدة على طول القرن19م، أحداثا ووقائع، أثرت بشكل عميق في مسار تطور أفكار نخبته العالمة، أحداث كانت أقوى من مفعول صدمة اكتشاف القوة الإيبيرية في أواخر القرن15م وأوائل القرن 16م، فمن سقوط الجزائر بيد الاستعمار الفرنسي سنة 1830، إلى هزيمته في معركة إيسلي سنة 1844م، وحرب تطوان سنة 1860م، وما نشأ عن ذلك من مشكل الحمايات، وتصاعد المطالب الأوروبية للحصول على المزيد من الامتيازات في المغرب..وقد كان طبيعياً والوضعية على هذه الشاكلة، أن تعمل النخبة العالمة، شعوراً منها بالمخاطر التي باتت محدقة بالبلاد، على بلورة أفكار إصلاحية، استهدفت إخراج المغرب من أسر أوضاعه المتهاوية إلى الدرك الأسفل، ووضعه على عتبة مسايرة تطور ركب الحضارة الإنساني.

• وأول من يطالعنا من رواد هذا الفكر «أبو شعيب الدكالي» الذي تلقى دراسته بالحجاز ومصر واتصل برواد السلفية المشرقية، مما جعل منه بلا مراء حامل رسالة السلفية من المشرق إلى المغرب، وقد عرف مسار هذا الشيخ تحديات كبيرة، فقد واكب زمن الانبهار بالحضارة الغربية، وواكب ضعف المغرب سلطة وشعباً، كما تابع علماء سبقوه كانت لهم مواقف مشرفة..يقول عبد السلام بن سودة في معلمته «إتحاف المطالع»: (كان أبو شعيب الدكالي خطيبا في مكة والأزهر الشريف، ولما عاد اجتمع عليه عدد كبير من الطلاب) (7).. ويقول المؤرخ محمد زنيبر: (..وأما الدروس التي كان يلقيها بالمساجد الكبرى فإنها كانت تصادف إقبالاً كبيراً من الجمهور..وهذا التجاوب الذي حصل بينه وبين نخبة من المثقفين جعله يحمل اللواء ضد الطرقية، وكان لذلك الصراع بين الاتجاهين، الاتجاه السلفي والاتجاه الطرقي، أصداؤه في الصحافة العربية) (8). وقد أثر كثيراً في علماء أفذاذ يقام لهم ويقعد كالشيخ محمد بلعربي العلوي والعلامة المختار السوسي. ونافح عن العربية وانخرط في العمل الاجتماعي، كما كانت له مواقف نبيلة وشجاعة سواء في نصحه للحكام أو لقادة المستعمرين، تجلت خصوصاً في معارضته للظهير البربري سنة 1930م، وقد ربط الشيخ بين العمل الفكري المرتبط بالتدريس وإشاعة الحديث والسنة، وبين ما كان يعايشه من أحداث سياسية هامة خصوصا قبيل الحماية وبعدها، وبذلك ساهم في إبراز ملامح السلفية الجديدة المرتبطة بالعمل السياسي.

• قطب آخر كان له عظيم الأثر في الوعي السائد، وهو الشيخ السلفي »محمد بلعربي العلوي«، الذي بزغ نجمه في القرويين، فعين وزيرا للعدل، واستمر في الخطابة وإلقاء الدروس التي تعبر عن فكر

سلفي جديد على المغاربة، وتوجه بموقفه الشهير حينما ساند بشراسة وثيقة المطالبة بالاستقلال سنة 1944م، ودخل في صراع مباشر مع سلطات الحماية وتخلى عن منصبه الحكومي. (9).

وكان محمد بلعربي العلوي شديد التعلق والارتباط بأخبار العالم الإسلامي ومجريات الأمور فيه، واستقطب جملة من الطلاب في دروسه، وهكذا كانت دروسه نبراساً اهتدى بها تلاميذه في فاس والرباط وسلا حيث تكونت المجموعات الأولى للحركة الوطنية، ولا نستطيع أن نتجاهل الدور الأساسي الذي أسداه جمال الدين الأفغاني للحركة السلفية بالمغرب، وكذلك الدور الخطير الذي قام به من بعده تلميذه النابغ محمد عبده مؤسس مدرسة المنار التي كانت لها أياد بيضاء على الحركة السلفية بالغرب الإسلامي وكذا الشيخ رشيد رضا من بعدهما..

وفي هذا السياق ظهرت مجموعة أخرى من دعاة السلفية عملوا- كل من موقعه- على نشر أفكار اعتبرت في نظرهم كفيلة بإنهاض المغرب، ومن جملة هؤلاء المصلحين، المؤرخ أحمد بن خالد الناصري (1835-1897م)، والشيخ المختار السوسي (1900-1963م)، وعلال الفاسي (1910-1974م)، والعلامة الفاروقي الرحالي المغربي (1897-1985م)، وعبد الله كنون (1908-1989م)، والشيخ ماء العينين (ت 1328هـ) وآخرون...ونشطت هذه الحركة ببعض المدن العتيقة كالرباط وتطوان وسلا وفاس..جاعلة من الرجوع إلى السلف الصالح منبع كل إصلاح فردي أو جماعي..

• ثم وجدنا علامة السوس الشيخ «محمد المختار السوسي» من كبار علماء المغرب وشعرائه الذين حملوا لواء السلفية في مواجهة الاستعمار، فقد نشأ في بيت علم، وانتقل للدراسة بفاس، ثم رجع إلى مراكش واستقر بزاوية والده في حي الرميلة، قاصدا الاشتغال بالتعليم والتربية باعتبارهما السبيل القويم لمحاربة الجهل والتخلف، ومحاربة الاستعمار ومناهجه التعليمية التي كانت تركز على تحقير عقيدة الأمة ومحو لغتها، فبدأ بتدريس طائفة قليلة من الأطفال من أقاربه وجيران الزاوية، غير أنه سرعان ما طارت شهرته وتقاطر عليه الطلبة باختلاف مستوياتهم، فنظم الدراسة وآوى الجميع مستعيناً بموارد أعماله التجارية والفلاحية وبهبات المحسنين من أصدقائه، كما اعتنى بالمواد المهملة في المقررات الرسمية التي أرساها الاحتلال الفرنسي كاللغة العربية والقرآن والتاريخ المغربي والسيرة النبوية وفي النظام العتيق كالتفسير وعلوم الحديث والأدب.

لم يكتف السوسي بعمله في مدرسة الرميلة، بل أضاف إليه دروساً عامة يلقيها في المساجد ورئاسة الجمعية الخيرية الإسلامية، وسعى بحركة دائبة لتأسيس مدارس حرة على غرار ما فعل في الرميلة حاثاً زملاءه العلماء على السير على نهجه ففتحت بفضل ذلك عدة مدارس.

ومن بين مظاهر تأثره بعلماء عصره؛ ما يحكيه بنفسه، حيث هيأ نفسه للانخراط في العمل الوطني منذ حلوله بمراكش ومتابعة الدراسة بجامعة ابن يوسف، وخاصة لما حلّ أبو شعيب الدكالي (سلفه) بالجامعة اليوسفية عام 1924م، حيث واظب على حضور دروسه، وكان اتصاله به فتحاً جديداً في حياته، وهذا ما عبر عنه بقوله: (في سنة1342هـ طلع علينا السعد بطلوع الشيخ أبي شعيب الدكالي، فكان ذلك في حياتي إجافةً لباب وفتحاً لباب آخر..فانقشعت الغشاوة، وانتبهت للتفريط العظيم الذي مرَّ بي في العلوم المختلفة، فكان ذلك من أعظم الأسباب التي حفزتني إلى التتبع) (10) ، وكان للشيخ تأثير على السوسي فحوَّله من متاهات التصوف المنحرف إلى رحاب أوسع، يقول في ذلك: (لقد أحيا الله به أفكاراً ونشر به علوماً، واستبدل به حالة

بأخرى، حتى انقلبت أساليب التدريس، وسلكت مجاري التفهم للعلوم مسلكا آخر) (11)..
إن نزعة المختار السوسي السلفية ساهمت كثيرا في انخراطه في العمل الوطني، يقول ملحاً على تمسكه بمبدئه السلفي: (مبدئي هو مبدأ السلفية، وأنا أعلن ذلك وأوقن أن الدين الخالص هو ما كان عليه السلف الصالح، وما لم يكن ذلك اليوم ديناً فلا يكون اليوم ديناً، وأعرف أن التصوف الذي مدلوله الإخلاص في العمل بالعلم الصحيح هو الحق الذي لا غبار عليه، وأن السنة سنة وهي ما صح عن الرسول وإن تمالأ الناس على تركها، وأن البدعة بدعة وهي ما لم يثبت عن الرسول وإن تمالأ الناس على اعتناقها، فهذه عقيدتي وعلى هذا أحيا وعليه أموت، فلا أقلد في ترك سنة ولا في اعتناق بدعة..) (12).
وقد كانت مشاركته ومساهمته في الحركة الوطنية مساهمة المؤسس والموجه، فقد عمل إلى جانب نخبة من شباب المدن الكبرى في سنوات العشرينيات على وضع الدعائم الأولى للحركة الوطنية وهو ما تجلى في شعره الوطني الذي زخرت به مؤلفاته، فصوَّر به تصويراً مكتملاً مراحل تطور الحركة الوطنية من الدعوة إلى مناهضة الجهل والتخلف، إلى إثارة حماس الشعب وتوعيته بقضيته الوطنية، إلى تصوير مآسي الشعب وما يعانيه من ويلات وتعسفات المستعمر، إلى تشجيعه في كفاحه المسلح ضده، إلى تصوير انتفاضاته وانتصاراته ورثاء شهداء الكفاح..(13) وكان المختار السوسي كثير التحذير مما يظهر على بعض أبناء هذا العصر من ميع في الأخلاق، واعوجاج في الآراء والأذواق، ونذكر هنا مثالاً واحداً؛ فقد لاحظ في (أغبالو نكردوس) (14) أن البعض كان يحرص على التبكير للرياضة ولا يحرص بالمستوى ذاته على التبكير للصلاة فأنشد قائلاً:

يـــا مـــن يبكـــر للريـــا ... ضـة هـل تبكـر للصـلاة؟
هـــذه للحيـــاة ومـــا تعـــ ... ـد للـذي بعـد الممـات؟
أو عاقـل مـن لـيس ينـ ... ـظر للذي بعد الممات؟
أقبـــول عـــادات الأجـــا ... ـنب كلها؟ فتقول هات
من غير بحث عن مقا ... صد ما قبلت ولا التفات
هـاتوا الرياضـة والصـــلا ... ة معا، تكونوا من الهداة
فـــإذن تكونـــوا خيـــر ... ئ يقتفى فى المعضلات

• مفكر آخر يدخل ضمن زمرة رواد السلفية بالمغرب هو «علال الفاسي» الذي تزعم الحركة الوطنية كما تزعم الحركة الفكرية في المغرب، وفي العالمين العربي والإسلامي.
فقد جعل المفكر والمناضل علال الفاسي من الحركة السلفية تواصلا من طرف مصلحي المسلمين ومفكريهم، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان قاوما التغلغل الأجنبي وناضلا من أجل سلامة الأمة الإسلامية، ودعيا إلى وحدتها وضرورة عودتها إلى أحكام القرآن (15).
إن السلفية عند علال الفاسي هي تجريد الإسلام الطاهر النقي مما علق به من غشاوات أو أوساخ ليظهر لونه الأول الناصع اللامع. وقد بقي طيلة نصف قرن يعرِّف بهذا المفهوم للإسلام ويعمل من أجله في الحقل الفكري والاقتصادي والاجتماعي والقانوني وغيره، وكرّس حياته كلها في محاربة كل

ما من شأنه أن يحدث من جديد صدأ أو وسخاً على مفهوم الإسلام الناصع أو غشاوة على عقائد المسلمين النقية: فحارب الدخيل الأجنبي المستعمر، وقاوم الأفكار المستوردة الرخيصة أو الهدامة وناضل من أجل أن يبقى الإسلام مصقولا لمّاعا لا تشوبه شائبة.

هذه نظرة علال الفاسي إلى السلفية وهي نظرة العمق والشمول، نظرة المؤمن بصلاحية عقيدته والمعتز بمغربيته، وقد جمع في نظرته بين القول والعمل؛ فلم يكتف بالتحليلات النظرية، بل أوضح بالأمثلة وبالمقارنة ماهية السلفية، وهو ما تجلى في إيمانه الصادق بالدعوة إلى النضال من أجل إقرارها وإثباتها في البيئة المغربية (16). ويعتبر كتابه «النقد الذاتي» و»دفاعا عن وحدة البلاد» و»الحركات الاستقلالية في المغرب» من أبرز ما كتبه في هذا المضمار، وكانت أفكاره تلك تمهيداً لزرع بذور الثورة الإصلاحية بعد الاستقلال جمع فيها بين الفكر والقول والعمل وتلك أسمى رسالة أسداها للأجيال اللاحقة، ورسخت الوعي لدى المواطن المغربي.

هكذا إذن يتجلى لنا فكر بعض أقطاب الفكر المغربي المزاوج بين الدعوة السلفية والانخراط في الحركة التحررية قصد تحرير الوطن من الاستعمار ومحاربة الطرقية، من أمثال أبي شعيب الدكالي ومحمد بلعربي العلوي ومحمد المختار السوسي وعلال الفاسي..وكلهم داخلون ضمن الفئة التي عمدت إلى الدعوة إلى تخليص الفكر الإسلامي من رواسب الطرقية المجحفة، ومقاومة البدع والتصوف والقبورية والمواسم، فتديُّنهم واطلاعهم الواسع على علوم الدين جعلهم يدعون إلى التمسك بالدين اعتماداً على منابعه الأصلية المتمثلة في الكتاب والسنة، متأثرين في ذلك بأفكار نظرائهم من المشارقة أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما..

الهوامـــش:

(1) – مقال لعبد الرحيم مفكير "أبو شعيب الدكالي رائد الإصلاح السلفي"- مقال على الشبكة
(2) – مفكر مغربي
(3) – من كلمة أبي بكر القادري في ندوة الحركة السلفية (كتاب مطبوع).
(4) – مفكر مغربي
(5) – تاريخ الحركة الوطنية، عبد الكريم غلاب، مقال على الشبكة
(6) – نفسه، ص:17
(7) – إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن 13و14، عبد القادر ابن سودة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى/1997
(8) – نفسه
(9) – مقال لعبد الهادي بوطالب في كتاب "الحركة السلفية بالمغرب العربي" الطبعة الثانية/2010، ص:29 وما بعدها
(10) – الإلغيات للمختار السوسي ج/2– 219، وأنظر المناهل ملف خاص بالمختار السوسي عدد: 75 –76
(11) – نفسه
(12) – الترياق المداوي، المختار السوسي، ص/ب
(13) – محمد المختار السوسي، دراسة لشخصيته وشعره، محمد خليل، ص: 301
(14) – المنطقة التي نفي إليها بجنوب المغرب
(15) – انظر:التقرير المذهبي الذي قدمه للمؤتمر السابع لحزب الاستقلال المنعقد في شهر فبراير 1965
(16) – من كتاب "قطوف دانية" من فكر علال الفاسي.37.

a f k a r

مقالات

تاريخ الزمن الراهن : سياقاته وإشكالياته ومصادره، بأعين المؤرخ التونسي فتحي ليسير

حسام هاب hossam.hab89@gmail.com // باحث في التاريخ الراهن

يُمثل تاريخ الزمن الراهن حقلاً معرفياً يكاد يستأثر باهتمام مختلف شرائح النخب المثقفة ومجموع الفئات المؤثرة، كما أنه يختص بنوع من الجاذبية المشاعة بين أبناء البشرية في الوقت الراهن. والظاهر أن لهذا الانجذاب ارتباطاً وثيقا بتسارع وتيرة الأحداث وتداخلها عبر مختلف القارات بشكل غير مسبوق حتى الآن. ومما يزيد من قوة الإحساس بكل هذا التسارع والارتباط المتفاعل، أن الثورة التكنولوجية قد أتاحت للجميع إمكانية التتبع وتحصيل الخبر مما يشبه التزامن مع الحدث نفسه (1). ساهمت وسائل الإعلام في «حذف الزمن» أي حذف المسافة بين الماضي والحاضر، وتوليد الشعور بأننا نشاهد الحاضر وهو يتحول أمام أعيننا إلى تاريخ، وهو ما ساهم في ظهور تيار «تاريخ الزمن الراهن» الذي يعني التاريخ الذي لا يزال فاعلوه وشهوده على قيد الحياة (2).

فالاشتغال حول الراهن في البحث التاريخي بدأ منذ ثمانينات القرن الماضي، عندما أصبح بمثابة الضرورة بالنسبة إلى الكثير من المؤرخين خاصة مع الهزات السياسية الكبرى التي عصفت بالعالم (انهيار الاتحاد السوفياتي، انفجار يوغسلافيا، تفاقم الإرهاب الدولي...) والتي أحدثت طلباً شديداً على الدراسات التحليلية (3)، وبالتالي لم يعد التاريخ مجالاً يقتصر على الماضي إنما توسع ليشمل الحاضر أيضاً. لقد ظل التاريخ الراهن مجالاً بحثياً ترتاده بالأساس دراسات العلوم السياسية، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، المذكرات، وأقلام صحفية تتفاوت في المهارة والنفس التوثيقي مما جعل هذه التخصصات هي الأكثر رصداً للتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والذهنية التي عرفها مجتمع ما خلال تاريخه الراهن (4). أما المؤرخ فقد بقي اقتحامه لهذه المرحلة محدودا للغاية خاصة أن تاريخ الزمن الراهن يطرح لحقل البحث التاريخي إشكاليات على المستوى المنهجي والإسطوغرافي والابستيمولوجي مع وجود عوائق ذاتية وموضوعية أعاقت اهتمام المؤرخين بدراسة وتحليل تاريخ الزمن الراهن (5).

إن الاهتمام بالفهم والمعرفة هو الذي دفع المؤرخين إلى اقتحام التاريخ القريب زمنيا على الرغم مما يطرحه على الدولة والجماعات والأفراد من إشكالات حساسة. ويأتي هذا الاهتمام أيضا في سياق ردات الفعل التي استجابت للنقاشات تجاه أزمة الشك والريبة التي عرفها مفهوم التاريخ في مرحلة السبعينات والثمانينات التي حاولت إعادة الاعتبار للبحث التاريخي (6). وهي النقاشات التي تزامنت مع ما يعيشه الحقل التاريخي اليوم من زمن العودة إلى الحدث والبيوغرافيا والسرد، وهي الأنماط الثلاثة التي أثبت شرعيتها من جديد ووجدت مكانتها في الكتابة التاريخية حالياً حيث التركيز - في ظل التحولات الجديدة - على موضوعات

اليومي المعيش وعلى التجارب كما عاشها معايشو الحدث، وذلك من خلال إعادة تركيب تجربة الفاعلين الاجتماعيين وتوضيح دور الأفراد وحقيقة الفعل مع الأخذ بالحسبان السياقات التاريخية (7).

وفي خضم هذه التحولات استطاع تاريخ الزمن الراهن استقطاب عدد كبير من المؤرخين حتى غدا تياراً داخل المدارس التاريخية استمر في التطور، ونجح في فرض ذاته في الولايات المتحدة الأمريكية وعدد من البلدان الأوربية، وامتد تأثير ذلك إلى عدد من الدول العربية ومنها على الخصوص المغرب وتونس حيث فتح المجال للدراسات التي تتناول الماضي القريب رغبة في فهمه ومواجهة المستقبل (8). لكن رغم ذلك فإن كتابة التاريخ الراهن في العالم العربي مازالت تواجه تحديات تقتضي أخذ المسافة الكافية عند التعامل مع كل الأحداث القريبة منا، وإبراز الحوافز التي لم تتبلور بعد نتائجها بما يكفي من النضج الممهد لإخضاعها للتحليل والتقييم (9). ونظراً لاستمرارية الحضور والتدخل على مستوى القرار من قبل الفاعلين، فإن عملية التأريخ في حقبة الراهن عربيا تغدو مجرد تمرين مؤقت رهين بالمفاجآت المستقبلية بسبب الخضوع للتقلبات السريعة للأحداث (10).

من هذا المنطلق يكتسي كتاب «تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر» أهمية خاصة باعتباره أول عمل أكاديمي في العالم العربي بشكل عام والفضاء المغاربي بشكل خاص حاول ملامسة التاريخ الراهن على المستوى النظري، كما أنه يمثل اقتحاماً علمياً جريئاً لرصد أهم الإشكاليات التي تعترض كتابة التاريخ الراهن، بالإضافة إلى ما يمكن أن يقدمه هذا الأخير من إضافات نوعية كحقل علمي تاريخي حديث بالعالم العربي.

صدر الكتاب في تونس عن دار محمد علي للنّشر سنة 2012 لصاحبه المؤرخ التونسي فتحي ليسير وهو أستاذ التاريخ المعاصر بالجامعة التونسية، ويعمل حالياً مدرساً في قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس. ويضم هذا العمل مجموعة من القراءات لمسار تحولات الإسطوغرافيا الفرنسية، وتجديد مناهجها وإشكالياتها وصولاً إلى كتابة التاريخ الراهن مستطلعاً من خلالها بعضاً من المؤلفات والإنتاجات الفكرية المرتبطة بالموضوع. لينتقل بنا إلى وسائل كتابة التاريخ الراهن ومناهجه وأهم رهاناته وتحدياته، منطلقاً من الطلب الاجتماعي الملح على تحليل المؤرخ للأحداث إثر اندلاع شرارة «الربيع العربي». ويستعرض الكتاب أيضاً ملامح «طرق المؤرخ لباب الحاضر» بين عدد من المؤرخين والمفكرين في علم التاريخ من العرب ونظرائهم الغربيين، وحدود إنتاج هذا النوع من الكتابة وتحدياتها المعرفية والفلسفية والعملية (11).

يتوزع العمل على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة وملاحق وتوجيهات بيبليوغرافية (12). عكف الباحث في الباب الأول على دراسة المسيرة الصعبة لتاريخ الزمن الراهن قبل أن يستوي قطاعاً إسطوغرافياً يحظى بمشروعية في المشهد الأكاديمي وبمكانة في الحقل الجامعي والبحثي اليوم، من خلال الإطلاع على مواقف أهم المدارس التاريخية المعروفة من التاريخ الراهن وتحديداً المدرسة المنهجية ومدرسة الحوليات والتعريج على موقف تيار التاريخ الجديد.

أما العنصر الثاني من المبحث الأول من نفس الباب فقد كان حول تبدل النظرة للتاريخ الراهن في نهاية ثمانينات القرن العشرين ومطلع التسعينات، إضافة إلى طرح الأسباب الكامنة وراء رد الاعتبار لهذا النوع من الكتابة التاريخية وتأثير ذلك على ازدهار الكتابة في التاريخ الراهن وعنه. وانصب اهتمام الباحث فتحي ليسير في المبحث الثاني من ذات الباب على مسألة التسميات والتعريفات، كما أفضى تحليله إلى

اقترانات اصطلاحية رافقت تاريخ الزمن الراهن نذكر منها: التاريخ الآني أو اللحظي أو القريب أو الفوري أو المباشر أو الحاضر أو الساخن. وانصرف الباحث في المبحث الثالث إلى عقد موازنة بين الصحفي الاستقصائي والمؤرخ الاحترافي وذلك في إطار محاولة الإجابة على السؤال الإشكالي «من يكتب التاريخ الساخن الجارية وقائعه؟»، وكان جواب فتحي ليسير أن المؤرخ هو المؤهل أكثر من غيره لكتابة تاريخ الزمن الراهن لأنه الأكثر توفرا على العدة المفاهيمية والحس التاريخي، والأقدر معرفياً ومنهجياً على موضعة الأحداث والظواهر ضمن الزمن الطويل ومن ثم إضفاء سمك تاريخي على إنتاجه.

وفي الباب الثاني رصد صاحب الكتاب خصوصيات تاريخ الزمن الراهن وأبرز رهاناته، حيث خلص في نهاية مبحثه الأول إلى أن ما أسماه الباحث في كتابه بـ «البدونات» الأربعة التي رفعها خصوم هذا النوع من الكتابة التاريخية وهي: غياب المسافة الزمنية، والتعاطي مع حوادث غير منتهية، وانعدام المصادر الأرشيفية، وقضية الموضوعية، لا تحول دون كتابة تاريخ الزمن الراهن كتابة علمية مستوفية للشروط المتعارف عليها. وفي المبحث الثاني من نفس هذا الباب استعرض الباحث أهم خصوصيات التاريخ الراهن ومن أهمها أنه تاريخ يدون «تحت المراقبة» أي مراقبة الفاعلين والشهود.

أما الباب الثالث والأخير فقد خصصه فتحي ليسير لمصادر التاريخ الراهن مستعرضاً مختلف المصادر التي يمكن للباحث أن يرتكن إليها، فإلى جانب المصادر التقليدية المكتوبة والمطبوعة يمكن للباحث أن يمتح من المصادر الشفوية والسمعية البصرية والمصورة والأنترنيت ومختلف المصادر الرقمية. وبقدر ما ساعدت هذه المصادر المتنوعة المؤرخ على سد فجوة المصادر الأرشيفية فإنها طرحت عليه طائفة من العراقيل يقتضي تجاوزها النسبي أخذ جملة من الاحتياطات المنهجية.

يمتاز كتاب فتحي ليسير بدقة التوثيق والتحليل، وهو إلى جانب ذلك عمل محفز يثير قضايا منهجية هامة نذكر من بينها:

• **أولاً:** المسافة الزمنية مع الحدث: وهي المسافة التي يضعها مؤرخ حقبة التاريخ الراهن مع موضوع بحثه، وهو مشكل منهجي عويص لأن هذا التاريخ يغلب عليه السياسي والإيديولوجي وتتماهى فيه الخلفيات السياسية بالمقاربات الأكاديمية، وتطغى على إسطوغرافيته النزعة السجالية والنبرة الذاتية، وبذلك يكون من الصعب اتخاذ مسافة ضرورية في التعامل مع قضاياه الحساسة. وقد أثارت هذه الإشكالية نقاشاً واسعاً واعتبر البعض أن الأمر لا يهم تاريخ الزمن الراهن بقدر ما ينسحب على جميع الحقب التاريخية (13).

• **ثانياً:** الاهتمام بالتاريخ الراهن: فبعد أن كان هذا التاريخ حكراً على الصحفيين والسياسيين أصبح المؤرخون أكثر إقبالاً على الانخراط في كتابة التاريخ القريب نظراً لعوامل كثيرة أهمها: الدعوة الملحة الصادرة عن الرأي العام للمؤرخين للاهتمام بالقضايا التي تشغل باله، علاوة على صدور عدد كبير من مذكرات الشهود والفاعلين والوعي بضرورة توثيق شهادة فاعلين آخرين قبل فوات الآوان (14).

• **ثالثاً:** المقاربات المنهجية: دعا بعض المؤرخين إلى أهمية الانفتاح على العلوم الاجتماعية والاستفادة من المقاربات الأنثروبولوجية عند تحليل مختلف الشهادات في مستوياتها العالمة والشعبية بآليات وأدوات اشتغال جديدة والعمل على تجديد الأسئلة والإشكاليات التاريخية (15).

• **رابعاً:** مشكل الأرشيف: يطرح تاريخ الزمن الراهن مسألة استحالة وصول الباحث إلى الأرشيف الرسمي

المحكوم في الكثير من الأحيان بقوانين تفرض تأجيل فتحه لعدة سنوات (بين 20 و30 سنة) أو حتى لعقود (50-150 سنة) نظراً لاحتوائها على وثائق سرية الشيء الذي يطرح العلاقة بين المؤرخ والأرشيف، وإمكانية إطلاع الباحثين على مستندات مختلف المؤسسات الإدارية والحزبية والإعلامية (16).

• **خامساً:** جدلية التاريخ والذاكرة: ينبغي على المؤرخ أن يعترف بأن كتابة الذاكرة هي التي أتاحت إمكانية الكتابة التاريخية حول الماضي القريب، وذلك لأنها أثارت تعدد المحكيات وساهمت في تراجع مساحة الطابو والمحرمات. والمؤرخ يمكن أن يساهم في بناء منهجي لإنتاج الذاكرة، كأن يضع شهادة الفرد في مختلف سياقاتها التاريخية، أو يقوم بعملية توضيب بحيث يتم التوفيق بين نسيج من المقتطفات المأخوذة من الشهادات وبين شبكة موضوعاتية لها صلة بإشكاليات مُحددة. فالذاكرة هي وثيقة تمكن من الاقتراب من الطريقة التي عاش بها الأفراد والمجموعات الفعل السياسي في مرحلة تاريخية محددة (17).

وفي الختام نود التأكيد بأن كتاب «تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر» للباحث التونسي فتحي ليسير يُمثل مساهمة نظرية نوعية في حقل بحثي جديد بدأ الاهتمام به في الفضاء المغاربي والعالم العربي خلال السنوات الأخيرة، وهو ما يعبر عن استجابة علمية لحاجة مجتمعية هدفها فهم التاريخ القريب الشيء الذي يحتم على المؤرخين العرب بذل المزيد من الجهد النظري لمقاربة زمن حي متحرك، وفتح منافذ الاشتباك المعرفي مع قضايا الواقع الراهن.

الهوامـــش :

1 - لمغرب والزمن الراهن: معطيات ومقاربات، إشراف وتقديم: محمد القبلي، تنسيق: عبد الرحمن المودن، ط1، الرباط، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2013، ص 1.

2 - عبد الأحد السبتي: الماضي المتعدد: قراءات ومحاورات تاريخية، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2016، ص 147.

3 - الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من"النهضة" إلى "العولمة"، ط1، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2003، ص 142.

4 - حسام هاب: تاريخ الزمن الراهن: المفهوم والإشكاليات، مجلة وجهة نظر، العدد 62، السنة العشرون، خريف 2014، ص 3.

5 - المرجع نفسه، ن.ص.

6 - خالد طحطح: تاريخ الزمن الراهن: السياق والإشكاليات، مجلة أسطور للدراسات التاريخية، العدد 2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يوليو 2015، ص 8.

7 - المرجع نفسه، ن.ص.

8 - نفسه، ن.ص.

9 - تاريخ المغرب: تحيين وتركيب، إشراف وتقديم: محمد القبلي، ط1، الرباط، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011، ص 617.

10 - المرجع نفسه، ن.ص.

11 - ثريا السعودي: رهانات التاريخ الراهن، مجلة رباط الكتب، على الرابط الإلكتروني التالي: http://ribatalkoutoub.com/?p=1060.

12 - فتحي ليسير: تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر، ط1، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2012.

13 - المغرب والزمن الراهن: معطيات ومقاربات...م.س، ص 203.

14 - المرجع نفسه، ص 204.

15 - نفسه، ص 205.

16 - حسام هاب: تاريخ الزمن الراهن في المدارس التاريخية الأوربية: المقاربات والإشكاليات، مجلة رهانات، العدد 25، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدى، شتاء 2013، ص 60.

17 - عبد الأحد السبتي: التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2012، ص 214-213.

المفهـــوم الفلسفي: من التجريد إلى الأجرأة

محمد الغرباوي // مراجعة كمال صدقي

يكتسي النقاش حول ديداكتيك الفلسفة وبيداغوجيا الدرس الفلسفي، أهمية خاصة داخل منظومتنا التربوية، حيث أصبحت أمراً ضرورياً لا مفر منه في ممارستنا التعليمية التعلمية داخل الفصل الدراسي، وذلك لعدة اعتبارات، منها أن الدرس الفلسفي مجال للمساءلة والنقد وخلخلة كل الأحكام المسبقة والجاهزة والقطع معها، كما أنه فضاء حواري يسمح بإبراز الاختلافات والتعارضات، ويدفع المتعلم إلى ممارسة التفلسف عبر الدهشة والنقد والشك والمساءلة كآليات للتفكير الفلسفي.

واعتقاداً منا أن كسب رهان تجديد الدرس الفلسفي، ومده بالحيوية وتفعيل أدواره البيداغوجية وتحقيق أهدافه النبيلة، أمور لا يمكن لها أن تتأتى إلا بالانفتاح على تجارب الآخرين، ومساءلة النتائج التي توصلوا إليها في هذا الميدان.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات، ووعيا منا بأهمية الدور المنوط بالدرس الفلسفي، يمكن القول إن تجربة ميشال طوزي تبقى من التجارب الرائدة في مجال ديداكتيك الفلسفة، فهي تجربة نعتبرها من الناحية الاجرائية ذات فائدة كبيرة في تطوير الدرس الفلسفي وإغناء النقاش بين مدرسي الفلسفة وجميع المهتمين بهذا الحقل، في أفق بناء تقليد بيداغوجي خاص بتدريس الفلسفة في بلادنا.

إن المفهوم الفلسفي يحتل إلى جانب الأشكلة والمحاجة مكانة مركزية في الدرس الفلسفي، من هنا لا يجب أن ننظر إلى المفاهيم ككتلة صماء، لأنها مدخل أساسي لتأسيس خطاب معرفي في الدرس الفلسفي، ما دام المفهوم يهدف إلى استنطاق الكلمة وتحديدها بما يكفي من الدقة حتى تصبح مجالا للتفكير الفلسفي وأداة للتفلسف، فالمفاهيم إذن تكون موضوعا للأشكلة وموضوعا للمحاجة التي ينبغي أن يقوم بها التلميذ خصوصا وأن تمفصل هذه السيرورات (المفهمة، الأشكلة، المحاجة) يكشف عن قدرة الذات على طرح السؤال ونقد ودحض الآراء، ومحاولة حل المشاكل التي تعترض الفكر، وهو الأمر الذي يساهم فيما يسميه الأستاذ الباحث عز الدين الخطابي بتنمية شخصية الفرد وانخراطه في الحياة العملية، وهذه إحدى الغايات الأساسية لعملية التكوين الذاتي.

والمتتبع لتاريخ الفلسفة وللنظريات التي شيدها الفلاسفة، غالباً ما يقف على مدى حرص هؤلاء على مبدأ التدرج في الانتقال بمفاهيم من مستوى الرأي إلى مستوى المعرفة، أي من لحظة التداول العامي إلى لحظة الضبط المعرفي، وفي هذا المقال المتواضع سنحاول الحديث عن كيفية تحويل المفهوم الفلسفي من مستواه المجرد إلى مستواه الإجرائي من خلال كتاب Penser par soi-même لميشال طوزي.

في هذا الكتاب وبالضبط الشق المتعلق بالمفهمة، يُبيّن طوزي أن تحديد المفهوم رهين بربطه بمجموعة من الصور التي تجعله ملموساً، لأن تعريف المفهوم الفلسفي حسب هذا المفكر أمر صعب، ولتجاوز هذه الصعوبات يقترح طوزي ربط الصور بالمفهوم لجعله ملموساً وبالتالي صياغة معنى له، فمثلاً مفهوم الرغبة يمكن تجسيده بمجموعة من الصور، كالبوصلة التي تدل على اتجاه مُحدد، أو بدفعة صاروخ عند الانطلاق. هذه الصور تعبر بشكل ملموس عن مفهوم الرغبة، الهدف منها، أي الصور، من منظور المفهمة الفلسفية حسب طوزي، المساعدة على تعريف المفهوم، فهي مثلاً تحتوي أفكار التوتر والدفع والجاذبية التي تبين أن الرغبة ترتبط بهدف مُحدد أو متعة مأمولة. فتقريب المفهوم إذن وتعريفه يفرض البحث عن تجسيدات ملموسة وعن رموز له، كالميزان باعتباره رمزاً للعدالة. إذن الرمز وسيط من خلاله يمكن تجسيد المفهوم، فمثلا مفهوم الزمن يمكن أن نرمز له بنهر يجري، بمعنى أن الزمن هو في صيرورة دائمة وتغير مستمر.

إضافة إلى الرمز والصور يمكن اعتماد الاستعارة في توضيح وتحديد المفهوم، لأن الاستعارة تسمح بإعطاء تصور قبلي، فحتى الفلاسفة أنفسهم كما يقول طوزي لجؤوا إلى استعمال الاستعارة لتوضيح أفكارهم من بينهم أفلاطون الذي اعتمد أسطورة الكهف كاستعارة لشرح مفهوم التفلسف، حيث أن أناساً مسجونين في كهف لا يرون على الجدار المواجه لهم إلا الضلال، لكنهم يظنونها حقيقية، لكن عندما يتحرر السجين ويتوجه إلى العالم الخارجي حيث تكشف الشمس بنورها عن حقيقة الأشياء كما هي، آنذاك يكتشف الحقيقة، بمعنى أن التفلسف حسب أفلاطون هو أن تصبح واضحا، وتفتح العينين وتنظر مباشرة إلى الحقيقة، وهنا أفلاطون يقصد النظر بعيني الروح وليس بعيني الجسد، بمعنى الأفكار وليس المواضيع المحسوسة.

إن بناء المفهوم يفرض كذلك وضع أسئلة حول التمثلات الأولى للتلاميذ وكذا التساؤل معهم لاكتشاف صحة ما نقول، وتأسيس تلك التمثلات على أساس عقلاني، فتعريف الحرية مثلاً بـ»أن أفعل ما أريد»...، يطرح مشكلاً، فسؤال تعريف الموضوعة يجعل منها مشكلة مطروحة للحل، والسؤال الذي يطرح هو كيف نضع هذا التمثل «أن أفعل ما أريد» موضع مساءلة؟ وكيف نعمل من خلال هذه المسائلة على بناء مفهوم الحرية؟

لبناء موضوعة الحرية حسب طوزي، يقتضي الانطلاق من نقد وتفسير مقتضيات التعريف الأول، فمثلاً تعريف الحرية باعتبارها «أن أفعل ما أريد» معناه أن الحرية تتحدد بالفعل، وهذا الفعل يرتبط بالاختيار، فعندما أختار معناه أتمتع بحريتي.

من هنا تكون وساطة المدرس حاسمة في تأسيس قواعد لعبة المناقشة الحقة. وهذا لن يتأتى إلا بتصرفنا بوصفنا عُشاقاً للتفكير الفلسفي، بمعنى أن المدرس يجب أن يصغي لفكر التلميذ ولاعتراضاته وأن يتفهمه.

بعد الاشتغال على تفسير ونقد الموضوعة، يذهب طوزي إلى التأكيد على ضرورة الاشتغال على نتائج هذا التعريف، «أن أفعل ما أريد»، والسؤال الذي يطرح هو هل فعل الحرية هو تعبير عن الحرية بذاتها؟ أم أنه مجرد عبودية للدوافع والرغبات؟ هل حرية الانسان تكمن في الرغبة واللذة؟ أم أنها يجب أن تحتكم للإرادة والعقل؟ فالمتعة كما يقول أرسطو وأبيقور غير المتحكم فيها تسقطنا في الإفراط وتجعلنا عبيداً لها.

وقد ذهب طوزي إلى أن الاشتغال على النتائج يدفعنا إلى إعادة تعريف الموضوعة عقلانياً، فعندما نقول بأن التمتع بالحرية يقتضي العيش بدون إكراهات أو إشراطات، فهذا معناه أن الحرية مرتبطة بالمتعة الناتجة عن نسياننا لهذه الاكراهات، فمثلا نشوة النجاح تفترض الجهد وغالباً الألم وفق قانون نضعه لأنفسنا مرتبط بالإرادة وليس فقط بالرغبة.

هكذا إذن، نصل إلى كون أن التمثلات وكما يقول ميشال طوزي مادة هامة لا بد من الانطلاق منها والاشتغال عليها لممارسة التفكير، لأن المفهمة هي مسار الفكر الذي ينطلق من هذه التمثلات كبداهات إلى تعريف أكثر دقة وأكثر ذكاءً وتعمقاً. ذلك أن التلميذ يمتلك تمثلات مسبقة عن الفلسفة وعن المفاهيم التي تتناولها، وهو لم يقدم بعد على ممارستها، لهذا لكي نجعل التلميذ يفكر، لابد من استحضار تمثلاته لا التسرع في استبعادها، لأن استبعاد تمثلات التلميذ قد تدفع به إلى إبداء مواقف عدائية، قد تكون أحياناً رافضةً لتدريس الفلسفة، وهذا مخالف تماماً للطريقة التربوية البيداغوجية، بل يجب على المدرس أن يكون كلامه فرصة مناسبة لمراجعة التلميذ لتمثلاته، وبالتالي يمكن للمدرس وهو ينطلق من تمثلات التلميذ مستغلاً استراتيجيته الديداكتيكية، أن يقوده عبر سبل التفكير الفلسفي، هنا تكون وساطة المدرس حاسمة في تأسيس قواعد لعبة المناقشة الحقة. وهذا لن يتأتى إلا بتصرفنا كما يقول طوزي بوصفنا عُشاقاً للتفكير الفلسفي، بمعنى أن المدرس يجب أن يصغي لفكر التلميذ ولاعتراضاته وأن يتفهمه.

* **مدرس الفلسفة بالمديرية الإقليمية لتاوريرت. البريد الإلكتروني: gharbaoui2010@gmail.com**
** **مدرس وباحث في الفلسفة**

الهوامـــش:

* ميشال طوزي، التفكير الذاتي، ص 85-79، ترجمة محمد الغرباوي – الحسين المحجوبي، بحث لنيل شهادة المدرسة العليا للأساتذة، 2011.

* ميشال طوزي، (ومن معه)، بناء القدرات والكفايات في درس الفلسفة، تقديم محمد سبيلا، ترجمة حسن أحجيج، مراجعة عبد الكريم غريب وعبد الهادي مفتاح، منشورات عالم التربية، الطبعة 1، 2005، ص 46.

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقميها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكار

محاور الأعداد القادمة

• عدد فبراير 2017: «ما بعد الإنسان»: المفهوم والمشروع.
عدد مارس 2017: الفلسفة الإفريقية.
عدد أبريل 2017: إرث محمد عابد الجابري.

أفكار

a f k a r